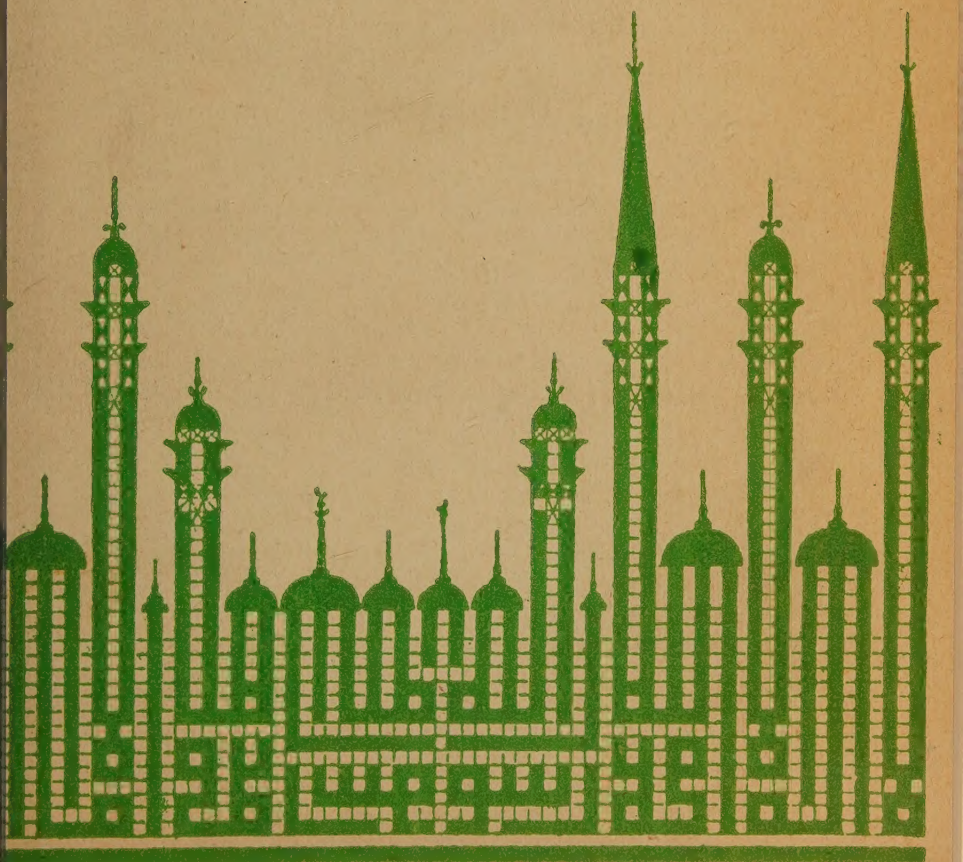
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

EVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA



L. XV MADRID - GRANADA. 1950 FASC. 2

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XV — 1950 — FASC. 2

SUMARIO

ARTÍCULOS

Emilio García Gómez: *Homenaje a don Francisco Codera (1836-1917)*.... 263

† Miguel Asín Palacios: *Šāḏilīes y alumbrados. Parte 5ª: La doctrina šāḏilī del «dejamiento» en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados. Materiales preparatorios* (Continuación)..... 275

Alfred Guillaume: *The version of the Gospels used in Medina «circa» 700 A. D.*..... 289

W. Hoenerbach: *La teoría del «zéjel» según Ṣafī al-dīn Ḥillī*..... 297

E. Lévi-Provençal: *En relisant le «Collier de la Colombe»*..... 335

Robert Brunschvig: *Polémiques médiévales autour du rite de Mālik*..... 377

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XXVII

Leopoldo Torres Balbás: *Los contornos de las ciudades hispanomusulmanas*... 437

Felipe Mateu y Llopis: *Hallazgos numismáticos musulmanes (III)*..... 486

VARIEDADES

G. Levi Della Vida: «*Qarrān*» = '*cornuto*'..... 497

N. de la R.: *Cartas de «tijera» y cartas «empajaradas»*..... 498

LIBROS Y REVISTAS

Lator, Stefano; Moreno, Martino Mario; Gabrieli, Francesco; Rossi, Ettore: *Cristianesimo e Islamismo* (H. Fleisch). — Laoust, Henri: *Le traité de droit public d'Ibn Taimīya* (D. Cabanelas, O. F. M.). — Morland, Harold: *Arabic-Andalusian Casidas* (Emilio García Gómez)..... 501

NOTICIAS

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XV

1950

PRINTED IN SPAIN

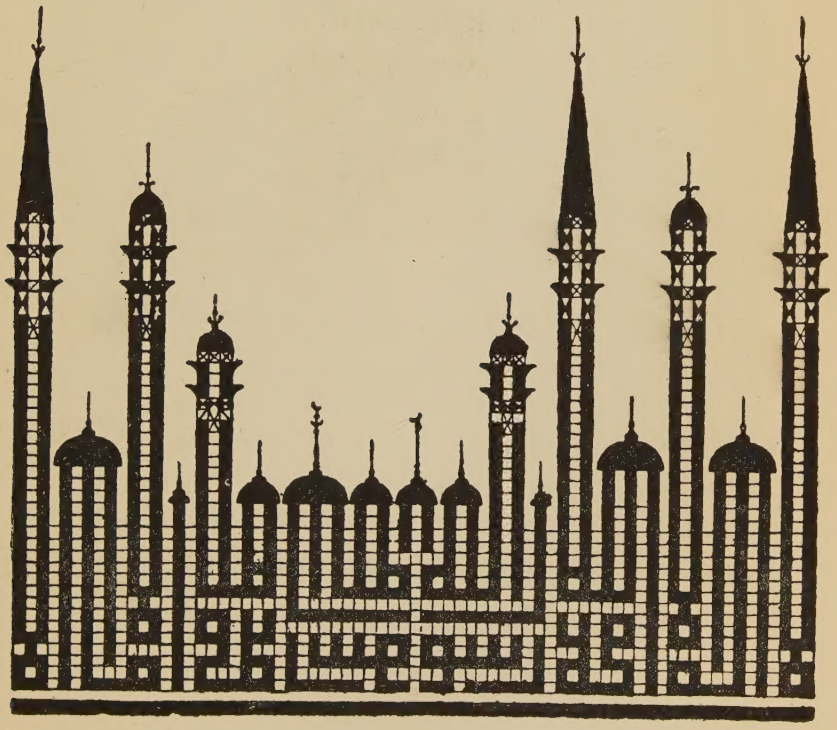
Imprenta y Editorial Maestre. Norte, 25. Tel. 215620. Madrid.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XV



MADRID-GRANADA. 1950

DIRECTOR:

Emilio García Gómez.

REDACTORES:

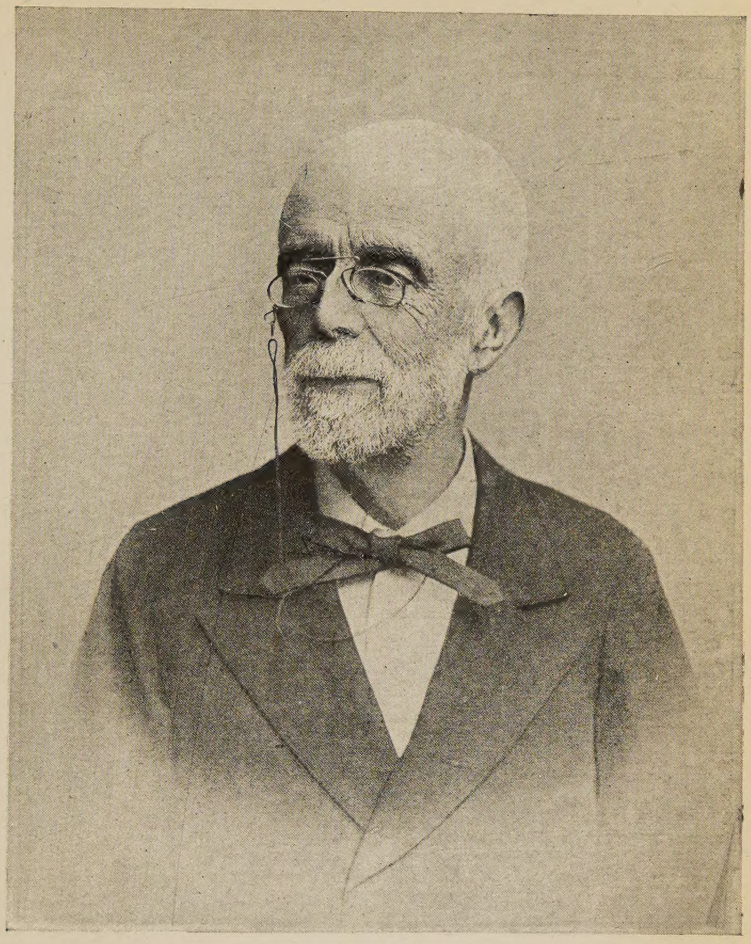
Manuel Alonso, Esteban Lator, Manuel Ocaña Jiménez, Jaime Oliver Asín, Luis Seco de Lucena, Elías Terés, Leopoldo Torres Balbás.

SECRETARIO:

Leopoldo Torres Balbás.

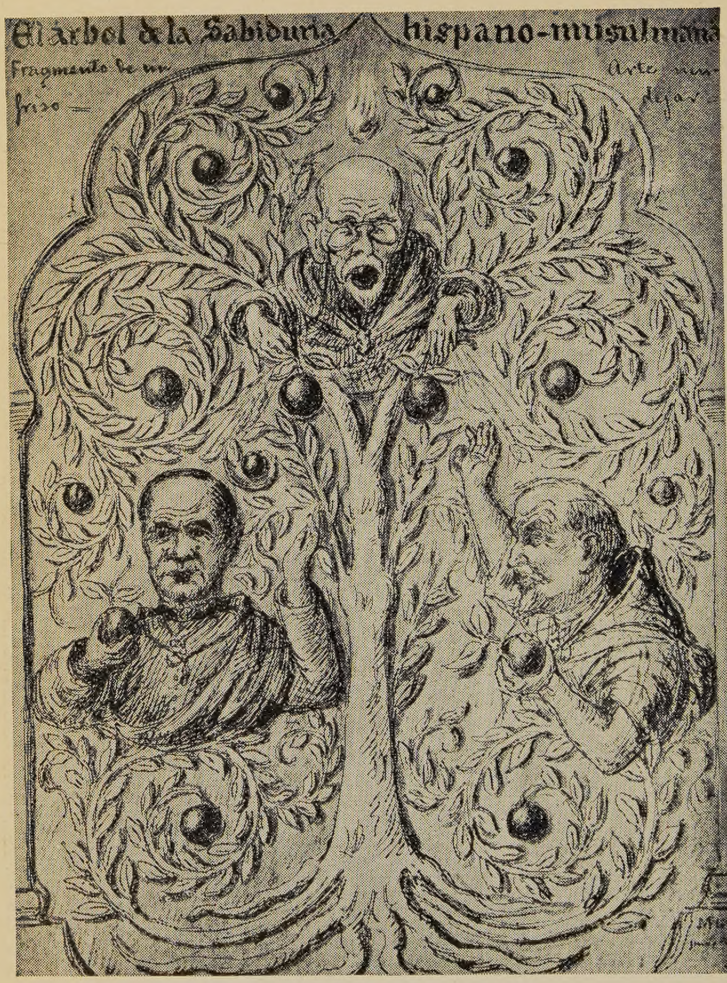
REDACCIÓN: ESCUELA DE ESTUDIOS ÁRABES, CALLE DE SAN VICENTE, 60, PRAL. — MADRID

ADMINISTRACIÓN: SECRETARÍA DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, MEDINACELI, 4. — MADRID



DON FRANCISCO CODERA

(1836 - 1917)



Los Beni Codera. — Caricatura de M. Florit en el álbum, no puesto a la venta, *Recuerdo de la tertulia dominguera del Excmo. Sr. D. Alejandro Pidal: años 1904-1913* (Madrid 1919).

(Cortesía del Instituto de Valencia de Don Juan.)

HOMENAJE A DON FRANCISCO CODERA *
(1836-1917)

Si la presente conmemoración se hubiese celebrado, como estaba previsto, en parecidas fechas del año anterior, habría llevado en ella la voz don Angel González Palencia, que a su reconocida autoridad añadía el privilegio de haber conocido a don Francisco Codera en sus últimos tiempos. Pero la prematura y trágica desaparición de mi colega, al echar del todo sobre mis flacas espaldas la jefatura de los arabistas españoles, me ha dejado esta manda testamentaria, que, como las demás, quisiera cumplir con escrupulosa piedad. Sé que vosotros nada ganáis con ello; pero me lisonjea pensar que, en cambio, no pierde la fama de Codera, pues de su ininterrumpida vigencia dará más claro testimonio el que hayamos bajado un eslabón más en la cadena de sus sucesores, y el que hoy tenga el encargo de hablaros de él un bisnieto espiritual suyo, que ya ni siquiera lo conoció.

Ceremonias como la presente se ajustan a dos tipos muy diversos, pues o bien son panaceas contra el olvido, resurrecciones de un nombre, anclas de una fama que las olas del tiempo quieren llevarse implacables de la bahía del recuerdo, o bien,

* Discurso leído en el acto que, organizado por varias entidades científicas, se celebró en Fonz (Huesca) el domingo 11 de junio de 1950 para honrar la memoria de don Francisco Codera y Zaidín, con motivo de la colocación de una lápida en la casa en que nació. Cf. Al-Andalus, XV [1950], p. 262.

por el contrario, son fruto normal de un culto conservado y entretenido con celo. Parece inútil añadir que la nuestra ostenta este segundo carácter. La celebridad de don Francisco Codera no se ha apagado, para que sea menester soplar en su rescoldo. Todo lo más se ha empañado un poco lo anecdótico, como es irremediable, y se han hecho un poco más borrosos los contornos de su daguerrotipo personal; pero ello ha servido para que crezca el lado sustantivo y esencial de su renombre, vivo en lo científico y convertido en lo moral en claro símbolo, casi legendario.

Decía yo no haber conocido a Codera, y claro es que esta aseveración es del todo cierta en lo que atañe a la persona, pero por otra parte, no sé si puedo decir — así, en abstracto — que no lo he conocido. Vengo, en efecto, con mis compañeros de expedición de su propia casa madrileña, donde aún se conservan algunos de sus muebles y en cuyas paredes todavía penden, invadidas por la sepia de los años, las fotografías a que él puso marco. Ayer mismo, como todos los días, manejamos en el que sigue siendo hogar de nuestro trabajo fichas — algunas de sus famosas fichas — repletas de su letrita regular y correcta, y manejamos libros que fueron suyos, que él compró y anotó, y que todavía ostentan en la portada el pequeño óvalo en tinta roja con que marcaba su pertenencia. No diré que todos los días, ni que vaya a durar mucho, pero aún se oye a veces entre aquellas paredes que esta cosa «no le gustaba a don Francisco» o que tal cachivache es «de los tiempos de don Francisco». Su atmósfera, convertida en tradición, sigue pesando sobre todos nosotros como una influencia inderogable.

No podemos aspirar, sin embargo, a ser los únicos depositarios de su recuerdo, y vosotros, que veneráis la memoria del Codera familiar y agricultor, o del Codera gran patricio de estas nobles tierras aragonesas, tenéis como herederos títulos igualmente

legítimos, aunque diferentes. Hoy es día de que los careéis y fundáis con los nuestros, que son únicamente los del Codera hombre de ciencia y fundador de una escuela: los del Codera arabista.

Poseemos algunas pequeñas biografías de don Francisco Codera y, sobre todo, la elocuente y completa semblanza con que don Eduardo Saavedra prologó los «Estudios de erudición oriental» que los discípulos y amigos, españoles y extranjeros, de Codera, dedicaron a éste en 1904. Quiere decirse que sabemos con suficiente pormenor las fechas y las etapas de su formación científica, que anduvo mucho tiempo fluctuando entre la carrera eclesiástica, la Teología, las ciencias exactas, físicas y naturales, las Leyes, la Filología clásica y la lingüística moderna hasta desembocar a la postre en los estudios arábigos, cuando en 1874 — a los treinta y ocho años — obtuvo por concurso la cátedra de Lengua árabe de la Universidad de Madrid. Pero nadie nos dice, y ya es imposible que nadie nos lo diga, ni creo fácil rastrearlos, cuáles fueron — si es que el azar no gobernó todo el negocio — los últimos móviles que determinaron esa vocación tan relativamente tardía. Aunque a sus dos apellidos puede buscárseles progenie arábiga, y aunque Aragón haya pesado tanto y tan hondo en los anales musulmanes de nuestra patria, se hace raro que, sin tradición visible con que empalmar, Codera, tanto tiempo ocupado en disciplinas muy distantes, se erigiera de golpe en campeón de una materia entonces exótica y poco frecuentada, con escasa trayectoria científica incluso en el extranjero, y que, además, la acometiera, no como nosotros lo hemos hecho, con más comodidad, es decir, siguiendo y ahondando un surco ya abierto, sino reaccionando bastante radicalmente contra los métodos que a la sazón se estilaban. ¿Le vino acaso la idea en Granada, donde fué unos años catedrático de Griego? En todo caso, en aquella Uni-

versidad, que conozco bien, por haber profesado en ella, no dejó rastro. Su arabismo es enteramente madrileño. Nunca tal vez averiguaremos la verdad.

Algunas veces, y siempre sin éxito, he recomendado a los aspirantes al doctorado que eligiesen como asunto de su tesis la evolución del arabismo español, arrancando de la Edad Media para llegar hasta nuestros días, pues sería, a mi juicio, una calicata fecunda en nuestro pensamiento científico a la vez que una historia por extremo divertida. A falta de ella, intentemos imaginarnos, sólo aproximadamente, cuál era el panorama del arabismo científico e internacional cuando Codera inicia su labor en dicho terreno. En Europa — donde el Barón Silvestre de Sacy, hacía menos de un siglo, había fundado en serio la gran tradición orientalista — refulgía, casi sin rival, el astro de Dozy. Del que hoy llamamos el Oriente medio, se sabía muy poco en los centros universitarios, y todo lo más llegaban algunos libros. Marruecos permanecía amurallado, como una China occidental, y sólo Argelia y la Regencia de Túnez, en las que surgía un orientalismo llamado a más altos destinos, proporcionaban a los europeos un fácil punto de contacto con el Islam moderno. ¿Con qué arabistas contábamos entonces en España? No eran gran cosa. Muerto el curioso arabismo hispano de la Ilustración, esfumada ya la un día brillante estrella de Conde, el pseudo-orientalismo romántico se había extinguido también con la inolvidable figura de aquel gran escritor que fué Estébanez Calderón, «El Solitario» († 1867). Gayangos, el más directo antecesor de Codera, que había de morir en Londres el 1897, era más bien un aficionado distinguido, aunque notable; un dócil secuaz de Dozy, cuyos sofiones soportaba impertérrito; un anglómano con mundo, a caballo entre el árabe y la literatura española; coleccionista, bibliófilo y hasta acaso ligeramente bibliopirata. Los demás, aun siendo algunos sobresalientes, como Lafuente Alcántara, muerto

prematuramente en 1868 (nada más lejos de mi ánimo que hacer ahora aquí una enumeración completa, fuera de lugar), contaban poco, por su escaso radio o su corta vida, a excepción de Simonet, el más distinguido contemporáneo de Codera (muerto como Gayangos en 1897), cuyo indudable talento nublaban su casi nula habilidad pedagógica y el espíritu de partido antiárabe que falseaba su visión de nuestra Edad Media.

Frente a todo lo que estos nombres significan, veamos qué hizo Codera y cómo lo hizo, advirtiendo que voy a intentar ponerlo de relieve — claro que muy brevemente — con entera libertad de juicio y de expresión, pues contra el parecer de muchos y, entre ellos, de algunos de mis amigos, creo que el panegírico desmedido es perjudicial, o, en el mejor de los casos, anodino, y que no hay posibilidad de biografía sin claroscuro, pues la luz de los méritos no puede resaltar sino al contraste de la sombra de los fallos, inherentes, por lo demás, a toda naturaleza humana.

No tenía Codera dotes de escritor, a lo menos en eso que hoy llamamos prosa artística, aunque redactaba, naturalmente, con precisión y esmero nada comunes. No sé si esto es un defecto. Lo que sí sé es que, aun caso de serlo, tuvo para él la excelente virtud de alejarlo de la garrulería y de la hinchazón retórica tan extendidas en la falsa ciencia de su época. Sus escritos tienen así una frialdad científica de estremecedora novedad para aquellos tiempos. Su dedicación a la especialidad fué tardía, pero completa, y no mezcló su profesión con ninguna otra, con lo cual el orientalismo español perdió asimismo en él ese matiz de simulación y de diletantismo pintoresco que tiene en bastantes de sus predecesores y colegas dentro del siglo XIX. Él es ya, como Simonet, un puro profesional del arabismo.

No estaba tocado del morbo de la bibliopiratería, aunque no le faltaron ocasiones de contagio ni tentaciones de adquirirlo, y

ni siquiera fué coleccionista, como tantos eruditos de aquellas calendas. Tampoco custodiaba sus muchos libros con celosa guardia cancerbera; antes por el contrario, los prestaba, incluso a desconocidos, con el más insólito desprendimiento. «Más quiero perder algunos de mis libros — decía, según contó Menéndez Pidal al recibirlo en la Real Academia Española — que no guardarlos inútiles en el estante cuando alguien los necesita». Y cánones son éstos que él instituyó y que nosotros hemos procurado mantener vigentes, pues ni desde entonces se ha negado nunca en nuestra escuela un libro a quien lo ha menester, ni jamás se ha adquirido un libro o manuscrito simplemente por la preciosidad o la rareza, sino tan sólo por la utilidad de su contenido.

Siendo hombre de arraigadas convicciones religiosas y de acendrada piedad, no era, como Simonet, antiárabe, sino al revés, filoárabe, con amplitud de miras que nuestro grupo ha procurado también conservar siempre, y que han venido a coincidir — prueba palpable de su anticipado acierto — con la orientación de la apologética católica modernísima. Bien es verdad que esta manera de enfocar la civilización islámica procedía en Codera de la firmeza con que practicaba la cristiana y principalísima virtud — que muchos se obstinan con error en no considerar «cardinal» — de la justicia, a la que rendía devotísimo culto en ésa y en todas sus actividades, pues, como suele decirse, era hombre que, cuando la justicia reclamaba sus fueros, «no se casaba con nadie».

También al revés que Simonet, era Codera admirable profesor, con extraordinarias dotes de maestro, y no digo de «pedagogo», por ser ésta una palabra nada grata en nuestra escuela. Casi raya en la genialidad la simplificación de la gramática arábiga que logró, para hacer asequible a sus discípulos tan difícil idioma, en unos apuntes litografiados, de que han llegado a nosotros mu-

chos ejemplares, como prueba del aprecio con que los estudiantes los guardaban. Su método es el mismo que, con insignificantes retoques, se sigue hoy con patente éxito en todas las cátedras españolas de árabe.

Procedía esta simplificación de su falta de engolamiento, de charlatanería y de pedantismo (nunca — nos dice Menéndez Pidal — ponderó «la importancia de la asignatura», sino que la demostraba andando); de su espíritu sistemático, claro y concreto; de su culto al hecho, que da a su obra un tinte, en el mejor sentido, «positivista», es decir, antirromántico y exento de todo género de prejuicios, rarísimo para su tiempo. Idéntica claridad, y por análogas razones, llevó a los estudios de numismática arábigo-española, que tanto hizo progresar con muchas monografías y con su magnífico y todavía vigente «Tratado» (1879), que, naturalmente, no es un catálogo, sino una clave; y de la misma honradez dió muestras en sus estimables trabajos de epigrafía, que tanto contrastan con las fantásticas y a menudo desvergonzadas «interpretaciones» (por llamarlas de algún modo) de Amador de los Ríos y congéneres. Su paciencia, su objetividad y sus dotes de observación le hacían repugnar la ciega aceptación no comprobada de cualquier criterio preconcebido o argumento de autoridad, y en la correspondencia que sostuvo con Dozy, que se conserva, se ve bien claro cómo con modesta firmeza logró vencer en ocasiones la soberbia del sabio holandés, que, a pesar de sus ínfulas de emperador de los arabistas, tuvo — porque era asimismo honrado — que cantar la palinodia ante su relativamente oscuro colega de Madrid.

Llegamos con esto al momento difícil, pero indispensable, en que hemos de hacer una observación esencial. Si algún timorato me escucha, sentiría — pero no me arredra — lastimarlo, porque, fieles a las enseñanzas de Codera, nos debemos a la verdad, y él desde el otro mundo nos anima a decirla. Codera — por lo

tardío de su vocación y por el desierto de buenos antecedentes españoles inmediatos — no llegó a poseer con total perfección la lengua árabe; y él lo sabía. No podemos compararlo, en maestría filológica, con muchos extranjeros que fueron sus contemporáneos. Pero añadamos en seguida, para tranquilidad de nuestra conciencia, que su labor, justamente por no estar basada, sino todo lo contrario, en la vanidad y en el lucimiento personal, ha sido mucho más fecunda que la de casi todos sus colegas de allende y aquende las fronteras. Era un temperamento de fundador. Veía con maravillosa diafanidad que había que hacer la verdadera historia política y cultural de la España musulmana y cómo había de hacerse; pero sabía desde el primer momento, porque era incapaz de simulación, que no la haría él, y con admirable espíritu de apostolado se dedicó a preparar los materiales para que la hicieran otros.

Sólo así se explican sus minuciosos trabajos metodológicos; sus precisas descripciones bibliográficas; la liberalidad con que sacrificó sus ingresos profesionales y su modesto peculio, mientras vivía como un monje, para formar, particularmente y sin ayuda de nadie, una riquísima biblioteca, a sabiendas de que en buena parte él no habría de utilizarla jamás; y el que pasara la mayor parte de su vida redactando millares y millares de papeletas, es decir, levantando ascéticamente el andamiaje del futuro en ese fichero que hoy constituye el más útil y conmovedor de nuestros tesoros. Asombra pensar la modernidad con que Codera inauguró, por así decirlo, en España métodos que hoy se juzgan indispensables y que entonces eran poco menos que revolucionarios. Se comprenderá lo que quiero decir, aunque las comparaciones sean odiosas, si pensamos lo que representan los montones de cédulas de Codera frente a aquel inmenso archivo viviente, pero no escrito, que era Menéndez y Pelayo, genial culminación de un tipo de erudición llamado a desaparecer como

técnica. E idénticas dotes anticipadoras puso en la exploración de los tesoros bibliográficos orientales. Lo que, habida cuenta de los tiempos, representa, como idea rectora y como realización, su «Misión histórica en la Argelia y Túnez» (1888), es profético avance de lo que contemporáneamente ha llevado a cabo en el Africa del Norte la moderna escuela orientalista francesa. Muchas veces he dicho que la obra de Lévi-Provençal está contenida en germen dentro de la semilla de Codera.

No he hablado hasta ahora, y por su celebridad lo haré a toda prisa, de la más conocida de sus empresas, al mismo fin orientada; quiero decir, la edición de los diez volúmenes de la «Bibliotheca Arabico Hispana». Hoy, que la tenemos a mano, vemos con paladina evidencia que sin ella no podríamos dar un paso, y, aun con los medios de que actualmente se dispone, si no estuviera hecha, nos costaría ímprobo trabajo ponerla en marcha, tras mil cabildeos y la constitución de varios comités y la formulación de mil intrincados presupuestos. ¿Cómo lo hizo Codera? Como es historia archiconocida, repitámosla sin rodeos ni adjetivos. Hasta que el robusto hombro de Ribera apoyó la mole de los últimos tomos, los primeros los imprimió Codera solo, convirtiendo su propia casa en oficina tipográfica, donde los cajistas, que eran los alumnos universitarios, pagados del bolsillo del profesor, pasaban al plomo cientos y cientos de biografías directamente sobre los códices del Escorial. Una suscripción a 100 ejemplares del Ministerio de Ultramar era todo el apoyo oficial a la hazaña. Sólo pensar en ello pone los pelos de punta.

Sí; Codera, con heroica modernidad, planeó la historia de la cultura musulmana en España, trazando unas líneas generales dentro de las cuales seguimos y tal vez sigamos moviéndonos por mucho tiempo. En ese edificio gigantesco y todavía en construcción, él, personalmente, puso algunos valiosos sillares, como su

«Decadencia y desaparición de los Almorávides en España», sus estudios sobre la Reconquista pirenaica, su discurso de recepción — con tema filológico — en la Real Academia de la Lengua (1910), y, en fin, sus monografías, luego recogidas en los «Estudios críticos de historia árabe española». Pero su labor de cantero, con ser bastante para haberle asegurado la celebridad, nada vale en parangón con su genial instinto de arquitecto. La prueba es que, como cantero — para seguir usando esta imagen — se cansó pronto y, al fin de sus días, le fué ganando un perceptible escepticismo, sin duda exagerado, que no era sino deformación patológica de sus cautelas de método. «Una consulta dirigida a Codera — ha dicho Menéndez Pidal en 1910 — suele tener un resultado desconsolador, porque, lejos de conducir a una solución, acaba en un encogimiento de hombros, gesto habitual del maestro». Traducidos gráficamente, esos encogimientos de hombros son los puntos suspensivos y los signos de interrogación que erizan sus últimos escritos. Pero aun esa hipercrítica era, a la postre, aleccionadora: «Bien recuerdo — sigue comentando don Ramón — lo educador que para nosotros, sus alumnos, resultaba ese ademán, por lo mismo que es tan poco frecuente».

Temo haber abusado con exceso de vuestra benevolencia, y voy a concluir en seguida con unas breves reflexiones sobre lo que antes he llamado temperamento de fundador de Codera.

Llevamos fama los arabistas españoles de ser un grupo homogéneo y compacto, unido por vínculos casi familiares desde hace cerca de un siglo, y se nos suele poner por modelo de unión y de continuidad que chocan con el feroz individualismo de nuestra raza. En efecto, así es, gracias en muy buena parte a don Francisco Codera. Y ojalá podamos seguir siendo así mucho tiempo, porque esa unión y esa continuidad no son un don gratuito, sino un tirante esfuerzo, perpetuamente amenazado, no

sólo por las mudanzas de toda índole de los tiempos, sino también por ese azar, pendiente siempre de un hilo, que es hallar el discípulo valioso que pueda seguir adelante.

Tuvo don Francisco Codera muchos alumnos, que indudablemente lo querían; pero, a pesar de las dotes de sacrificio, de proselitismo y de abnegación que antes he intentado ponderaros — bien fuese por lo difícil y arriscado de la materia, bien por la sequedad y arisquez de su carácter, cuando no se le conocía en la intimidad, bien por la falta de dotes para esta especialidad entre los que le rodeaban —, la realidad es que no tuvo más que un verdadero discípulo: don Julián Ribera. Como éste era sencillamente genial, y como además encontró pronto su continuador y amigo del alma en otro discípulo suyo, no menos genial, que fué mi llorado maestro don Miguel Asín, la escuela — que, por una serie de felices azares, podemos llamar aragonesa — logró afianzarse fácilmente. ¡Qué satisfacción no sería la de Codera en sus últimos años, cuando vivía con Asín en Madrid, y veía realizarse muchos de sus sueños científicos y aun otros en que nunca pensó! ¡Cómo sentiría recompensados sus afanes y la abdicación de su cátedra que hizo en Asín, para abrirle un camino que se le presentaba difícil! ¡Con qué placer no le dejaría sin condición ni cortapisa sus monedas, sus libros y sus papeletas, contemplando elevarse gallardo el edificio proyectado y teniendo por asegurada su obra! Codera pudo comprobar con satisfacción en sí mismo que no hay recompensa científica equiparable a la fundación de una escuela, y que más que cien libros, vale dejar un discípulo capaz de mantenerse leal al pasado y de horadar nuevos cauces para el porvenir.

Desde la muerte de Codera mil cosas han pasado sobre nuestro grupo: iguales ejemplos de abnegación, de abdicación y de desprendimiento; luchas científicas y sonadas victorias; ampliación insospechada de horizontes y de medios de investiga-

ción, desgracias de la patria, y, por último, el paso implacable — y, en nuestro caso, siempre prematuro, cuando no trágico — de la muerte. Nuestras filas, si puede llamarse filas a un puñado de personas, hacen fieles cara al futuro, más asistidas de medios materiales, más ricas de una larga tradición, pero infinitamente más desvalidas, más diezmadas, desposeídas de la talla de los gigantes que nos precedieron, cercadas de nuevas solicitaciones y de inéditos problemas. Por eso me ha parecido providencial esta ocasión que nos habéis deparado de contemplar nuestra más honda raíz y de meditar sobre ella. La comparación no es nueva en mí; la hice hace tiempo: «Dentro de nuestra Escuela — dije entonces — Gayangos fué el terreno propicio; Codera, la raíz sustentadora; Ribera, el vigoroso tronco; Asín, la flor y el fruto». Corrijo ahora el tiempo verbal: Codera no «fué», sino que «es» nuestra raíz, porque, si el árbol vive, es porque la raíz sigue viva. Y justo es que, de cuando en cuando, para enfrentarse con mundos desconocidos, para evitar peligros y desviaciones, en suma, para aprender y para orientarse, las trémulas ramitas que somos los supervivientes y los actuales responsables de los destinos del arabismo español nos asomemos a esta raíz soterraña y todavía nutricia del sabio insigne cuyo recuerdo conmemoramos.

Con Ribera y Asín — es de justicia y sería absurdo no proclamarlo — la escuela de arabistas españoles ha progresado enormemente; pero nosotros no olvidamos a Codera, y él, desde su mundo mejor, seguramente tampoco nos olvida y se alegra de nuestro avance. Oficialmente nos llamamos hoy con orgullo «Instituto Miguel Asín»; pero, en la intimidad y como nombre familiar, queremos seguirnos llamando siempre como se llamaban Ribera y Asín, aceptando el cariñoso remoquete con que los distinguían en confianza: «los Beni Codera».

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

ŠĀḌILĪES Y ALUMBRADOS [1]

PARTE QUINTA

[LA DOCTRINA ŠĀḌILĪ DEL «DEJAMIENTO» EN RELACION CON LA DE LOS ALUMBRADOS, QUIETISTAS Y DEJADOS] [2]

[MATERIALES PREPARATORIOS] [3]

(Continuación.)

[5.] IMPECABILIDAD DEL «DEJADO»

ʿAbū-l-Ḥasan al-Šāḍilī: Impecabilidad del dejado.

(*Ṭabaqāt Šaʿrānī*, II, 9.)

Toda virtud que no produce, al practicarla, luz o conocimiento místico, no has de reputarla como mérito, y toda acción mala que produce temor de Dios y retorno hacia Él, no has de reputarla como falta... Hay dos virtudes con las cuales no daña la muchedum-

1 [Cf. Al-Andalus, IX [1944], 321-345; X [1945], 1-52 y 255-284; XI [1946], 1-67 y 263-274; XII [1947], 1-25 y 245-265; XIII [1948], 1-17 y 255-273; XIV [1949], 1-28 y 253-272, y XV [1950], 1-25. Sobre el plan general de la obra véase, aparte el prólogo, XI [1946], 2-4 y 66-67.]

2 [Cf. Al-Andalus, XIV [1949], p. 253, nota 2.]

3 [Recordamos lo dicho en Al-Andalus, XII [1947], p. 1, nota 2.]

bre de los pecados: la complacencia resignada con los decretos de Dios y el perdón del prójimo... Guárdate de detenerte en las criaturas. Antes bien, niégales la eficacia de sus daños y beneficios, pues que de ellas no proceden; considéralas como si de Dios te viniesen, y refúgiate en Dios contra ellas, viendo el decreto divino en ellas, sea favorable o adverso para ti y para ellas, y sin temerlas de manera que este temor te prive de temer a Dios solo...

No se puede decir del devoto que ha huído ya de los pecados, sino cuando el recuerdo de éstos no le viene ya a las mientes, pues la verdadera fuga consiste esencialmente en el olvido de la cosa de la cual se huye. Esto, respecto de los perfectos. Y si no se trata de éstos, hay que huir de los pecados mediante el combate ascético [1].

Ibn ʿAṭāʾ Allāh: Impecabilidad de los elegidos.

(*Tanwīr*, 18, 19.)

Dios decretó *ab aeterno* que Adán comería del árbol prohibido, pero también decretó que el hecho de comer de él no sería motivo para que Adán se alejase de Dios, ni para negarle sus gracias, sino, por el contrario, serviría de ocasión para mostrarle su amor y su singular providencia para con él. Por eso dicen los maestros de espíritu: «No le daña el pecado a aquel a quien Dios así lo decreta por su eterna providencia especial... El pecado de Adán no fué rebelión y oposición a Dios, sino un simple olvido...; ni tampoco, por ende, le privó del amor de Dios.»

Ibn ʿAbbād de Ronda: El pecado es, a veces, mejor por sus efectos que la virtud.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 64-65.)

«Abrete Dios a veces la puerta de la virtud, pero no la de su aceptación por Él. En cambio, permiten a veces sus decretos que peques y que tu pecado sea causa ocasional de que te llegues a Él.»

[1] Cf. al-Sakāk, sentencia 26, cuartillas 73-74: «Las obras de virtud no sirven para aumentar [los dones decretados por Dios] ni los pecados para disminuirlos».

No conviene que el devoto ponga su mirada en la forma exterior de las cosas, sino, más bien, que mire a su esencia real y verdadera. La forma exterior de las obras buenas no implica necesariamente por sí misma que Dios las acepte, puesto que pueden adolecer de defectos que dañen a la pureza y sinceridad de intención y las hagan por eso inaceptables a los ojos de Dios. Asimismo, la forma exterior del pecado no implica necesariamente por sí misma que Dios expulse y aleje de sí al pecador; antes bien, puede a veces ser el pecado causa ocasional para que el pecador se acerque a Dios y se ponga en su presencia. Por eso se ha dicho que a veces un pecado introduce al pecador en el paraíso... Y esto es así, porque, al practicar la virtud, cabe muy bien que el alma se envanezca de sus actos buenos, se apoye y afinque en ellos, se enorgullezca de practicarlos y menosprecie a quienes no los practiquen, mientras que, por el contrario, al caer en el pecado, cabe muy bien que se acoja a Dios, le presente sus excusas y se estime pequeño, en comparación de quienes no han caído en pecado.

«Un pecado que tras de sí traiga el sentimiento de la propia vileza y miseria, vale más que un acto de virtud que tras de sí traiga sentimientos de vanagloria y orgullo.»

La vileza y la miseria son atributos propios del esclavo, mientras que la gloria y la grandeza, sus contrarios, son atributos propios del Señor, Por eso, no hay mérito alguno en la virtud, cuando de ella se sigue alguno de los atributos contrarios a la condición del esclavo, pues la inutilizan y destruyen. Asimismo, *no hay que hacer caso alguno del pecado*, cuando de él se siguen los atributos propios del esclavo, pues estos sentimientos lo borran y destruyen. Por eso, decía Abū Madyan: «El desfallecimiento del pecador vale más que la euforia del virtuoso.» Y el maestro Abū-l-ʿAbbās de Murcia decía: «Cabe muy bien que el virtuoso entre en la presencia de Dios lleno de esperanza en su misericordia y colmado de honor por todos a causa de sus virtudes, y creyéndose ocupar un alto rango a los ojos de Dios, sin que de él haga Dios ningún caso; y en cambio, es fácil que entre a su presencia el pecador y Dios lo colme de honores. Porque aquel

virtuoso llega lleno de orgullo por su virtud y puesta la mirada en sus propios méritos, mientras que este pecador entra con la conciencia de sus pecados con los que le ha ofendido.»

[6.] LOS MOTIVOS O RAZONES DEL DEJAMIENTO

Ibn ʿAṭāʾ Allāh: Los motivos del quietismo.

(*Tanwīr*, 11-15.)

Varios son los motivos que te han de llevar al dejamiento de tu albedrío en manos de Dios.

1° Tu convicción de que Dios te gobierna desde toda la eternidad. Sabes, en efecto, que Dios existía para ti, antes de que tú existieses para ti mismo. Así como Él te gobernaba ya, antes de que existieses y sin que tú tuvieses parte alguna en su gobierno, así también Él te gobierna después de que tú has venido a la existencia. Sé, pues, para El ahora tal y como eras para Él entonces, y así, Él será para ti ahora tal y como era entonces para ti...

Antes de existir el siervo, era ya gobernado por la presciencia divina, aunque carecía entonces de realidad... Y si dijeres que, siendo entonces el siervo pura nada, ¿cómo podía ser objeto del gobierno de Dios?, responderé que las cosas tienen realidad en la ciencia de Dios, aunque no la tengan en sí mismas, y Dios ejerce sobre ellas su gobierno en cuanto que existen en su presciencia...

2° Que tú sabes que, al gobernar tú mismo a tu alma, es porque ignoras lo que más le conviene, pues todo el que tiene fe sabe que, si deja su propio gobierno en manos de Dios, con ese dejamiento logrará el mejor gobierno posible de su alma, según lo dice la palabra de Dios: «Al que en Dios se confía, con Dios le basta.» De modo que el gobierno de sí mismo consiste cabalmente en dejar de gobernarse, y el mirar por el bien del alma consiste en dejar de mirar por ella...

3° Tu convicción de que los decretos de la providencia divina no se cumplen con sujeción a tu propio gobierno, sino que, antes bien, la mayor parte de los hechos que te suceden, suceden sin que en

ellos intervenga tu gobierno, y los menos son aquellos en que tu propia dirección interviene. Ahora bien, el hombre discreto no edifica sin cimiento sólido. ¿Cómo, pues, se acabarán de alzar tus construcciones, si los decretos divinos las derrumban antes de que lleguen a su perfección?... Si pues tú te gobiernas a ti mismo y los decretos de la providencia siguen un curso diferente de lo que tú te has propuesto, ¿qué utilidad tendrá un gobierno al que la providencia no le ayuda? Es claro que no debe gobernar sino Aquel que en sus manos tiene las riendas de los decretos.

4° Tu convicción de que es Dios el encargado de gobernar las cosas de su reino, altas y bajas, ocultas y aparentes. Ahora bien, así como le dejas a su arbitrio el gobierno de sus cielos y su tierra, déjale también a su arbitrio el gobierno de tu propia existencia en estos mundos, puesto que, comparado tu ser con estos mundos, es como si fueras nada: los siete cielos y las siete tierras son, en efecto, comparados con el trono de Dios, como una anilla perdida en el desierto. ¿Qué serás tú, pues, dentro del reino todo de Dios? Luego resulta supina ignorancia de lo que es Dios preocuparte del negocio de tu alma y pensar gobernarla... Porque si el siervo conociese a fondo a su Señor, se avergonzaría de presumir asociarse a Él en su gobierno...

5° Tu convicción de que tú eres propiedad de Dios y que, por lo tanto, no tienes derecho a disponer a tu antojo de lo que no es propio tuyo... Tú no admites que se te discuta la propiedad de lo que es tuyo; pero lo que tú tienes como propio no lo es, sino porque Dios te lo ha dado; de modo que no lo posees en propiedad real y verdadera, sino que tan sólo se te atribuye en propiedad porque así lo establecen las leyes que determinan tu derecho a su posesión, aunque sin razón alguna sustantiva que reclame esencialmente que se te atribuya el calificativo de propietario. Por consiguiente, mucha menos razón tienes tú para discutirle a Dios el derecho a gobernar por sí lo que Él solo posee como verdadero propietario...

Después de realizada la venta, no tienes ya ningún derecho a disponer de la cosa vendida ni a discutir su propiedad, porque, si la vendiste, estás obligado a entregarla al comprador sin discusión ni disputa, y la pretensión de disponer de ella todavía equivale a violar el contrato de venta ya ultimado...

6° Tu convicción de que tú eres huésped de Dios, puesto que

este mundo es la casa de Dios, y tú vives en ella hospedado por Él. Ahora bien, deber del huésped es el no preocuparse de cosa alguna que compete al dueño de la casa...

7° La consideración de que Dios es el que sustenta y mantiene en el ser a toda cosa... en este y en el otro mundo: en éste, con sus dones y sustentos materiales y espirituales; en el otro, con sus premios y recompensas. Cuando el siervo considera, pues, que Dios es quien lo sustenta, y que en Él y por Él subsiste, no puede menos de dejar que Él lo guíe y conduzca, echándose confiado en sus manos y entregándose a Él, para que decrete lo que bien le plazca.

8° y 9° La consideración de que el siervo está obligado a cumplir toda la vida sus deberes de tal para con su Señor..., pues si su preocupación toda se cifra en cumplir las obligaciones propias de la servidumbre, esa preocupación única le impedirá ocuparse en el propio gobierno...

Deber del siervo de Dios es no preocuparse de cosa que compete a su Señor..., pues el espíritu de la morada de la servidumbre se cifra en la confianza en Dios y en la entrega a Él. Ahora bien, ambas virtudes se oponen al propio gobierno y al ejercicio del propio albedrío, asociado al gobierno divino. Antes bien, al siervo no le compete más que servir a su Señor, y al Señor le toca el otorgarle graciosamente sus beneficios...

10° Tú ignoras las consecuencias de los actos, de modo que quizá tú ordenes y gobiernes un negocio, creyendo que te será provechoso, y luego te resulte perjudicial, mientras que, en cambio, otras veces, de las adversidades se te sigan beneficios y recíprocamente... o que por manos de los enemigos logres ventajas y por mano de los amigos calamidades. Siendo, pues, esto así, ¿cómo es posible que el hombre inteligente se empeñe en gobernarse a sí mismo, a la vez que Dios lo gobierna, si ignora qué es lo que le conviene y lo que le perjudica para buscarlo por sí y para evitarlo respectivamente?...

¡Cuántas veces deseas una cosa y Dios te la niega, y ello te produce disgusto y angustia en el alma, hasta que llegas a descubrir las consecuencias de la cosa, y conoces entonces que Dios te ha mirado con ojos de bondad, sin que te dieses de ello cuenta! ¡Oh qué feo es querer sin inteligencia, y servir a Dios sin absoluta entrega a sus decretos!

[7.] LA METAFÍSICA DEL DEJAMIENTO

Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī: Sólo Dios es realidad. La criatura es como el polvo impalpable que sólo es visto en el rayo de sol.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 16.)

Contemplamos a Dios con la vista de la fe y de la certeza mística, y esa contemplación nos basta para no necesitar de indicios ni de pruebas apodícticas, y de esa contemplación inferimos la existencia de las criaturas. Pero ¿acaso existe en la realidad lo que no es Dios, único ser real y verdadero? Por eso, pues, no vemos a las criaturas, y, si no podemos decir que no las vemos, diremos que las vemos como a los átomos impalpables del polvo que en el aire flota, los cuales, si bien los examinas, no encuentras que sean cosa real.

Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī: El polvo en la luz, símbolo de la nada de las criaturas.

(*Ṭabaqāt Šaʿranī*, II, 7 y 8.)

Nosotros miramos a Dios con los ojos de la fe y de la certeza mística, y ello nos ahorra o excusa de las pruebas y argumentos de razón. Una vez que ya lo hemos visto, inferimos de Dios la existencia de las criaturas. Porque ¿acaso hay en la realidad cosa alguna, sino el Rey digno de ser adorado y servido, la Verdad? ¿Cómo, pues, no has de verlo? Cierto que no puedes, sin embargo, dejar de ver a las criaturas; pero, si las ves, las ves como al polvo atómico que en el aire flota, al cual, si lo tocas, no encuentras que sea cosa alguna...

El ṣūfī ve a su propio ser como al polvo atómico que en el aire flota: no es cosa que realmente exista, ni tampoco es cosa inexistente o no-ser, tal y como son las criaturas en la eterna ciencia de Dios [1].

[1] Cf. sentencia 5ª de Abū-l-Ḥasan, apud al-Sakāk, cuartilla 23.

Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī: Las criaturas no son más que nada.

(*Laṭā'if*, I, 207.)

«El hombre existió, después de que no había existido, y dejará de existir, después de haber existido. Por los dos extremos, pues, tenemos la nada; luego el hombre es nada.»

Quiere decir el maestro que las cosas criadas no tienen la realidad positiva del ser absoluto, porque este ser absoluto y verdadero es Dios no más, que en esto posee la unicidad, mientras que las criaturas no tienen ser más que en cuanto Dios se les ha dado. Ahora bien, el que tiene el ser recibido de otro, merece ser calificado en sí mismo como no-ser. Por eso el maestro Abū-l-Ḥasan al Šāḏilī decía que el ṣūfī es aquel que ve a las criaturas como no existentes y, a la vez, como no inexistentes, según están en la ciencia de Dios. Y también decía que no creía que cosa alguna existiese, salvo el Rey y Señor verdadero. Y, si existiera, sería como los átomos del polvo que en el aire flotan, los cuales, si bien los examinas, no encontrarás que sean cosa alguna... A lo que más se parecen las cosas criadas, si bien las miras con la vista interior, es a las sombras, pues la sombra carece de ser en cualquiera de los sentidos de la palabra ser; pero tampoco son nada, en cualquiera de los sentidos de la palabra nada.

Mas aunque afirmes la calidad de sombra en los efectos, no por eso borras la unicidad de la causa que los produce, pues la cosa tan sólo se duplica por su semejante. Así también, la sombra que uno ve en las huellas de Dios no le impide ver a Dios, como tampoco la sombra que los árboles proyectan sobre el río impide a los barcos el navegar. De aquí se infiere también con evidencia que el velo de las criaturas no es cosa real entre tu alma y Dios, pues, si lo fuese, resultaría que el velo estaría más cerca de ti que Dios, siendo así que nada existe que esté más próximo a ti que Dios. La esencia del velo redúcese, pues, en verdad, a una mera ilusión o sospecha de velo, ya que a tu alma no le oculta la existencia de Dios el ser de cosa alguna, puesto que con Dios nada existe realmente. Lo que te oculta a Dios es tan sólo la ilusión de que coexiste con Él algo real. Es como si un

hombre pasase la noche en un lugar y quisiese salir al campo; pero al oír el rugido del viento en la ventana creyese que era el rugido del león y eso le impidiese salir; pero, al amanecer, no encontrase león alguno y se diese cuenta entonces de que el rugido había sido producido por la fuerza del viento en la ventana. No fué, pues, el león, sino la ilusoria aprensión del león, lo que le impidió salir [1].

Ibn ᶜAṭā' Allāh: Sólo Dios existe. La criatura no es ser ni privación.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 16.)

Dice Ibn ᶜAṭā' Allāh en su libro *Tanwīr:* «Para los contemplativos, a lo que no es Dios no se le puede atribuir ni el ser real ni la privación del ser, porque con Dios no existe realmente lo que no es Dios, ya que de Dios se predica la unidad; ni tampoco puede atribuirse a lo que no es Dios la privación, porque no cabe que se le prive del ser más que a quien lo posea realmente. Si el velo de la opinión conjetural se descorriese, veríamos con los ojos la nada de las cosas singulares, brillaría la luz de la certeza mística, y esta luz ocultaría como con un velo la realidad de las criaturas».

Ibn ᶜAbbād de Ronda: Metafísica del quietismo: Sólo Dios es ser real; el resto es ilusión.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 92.)

No existe en verdad más ser real que Dios, pues los otros seres son tan sólo pura ilusión. Por consiguiente, no te oculta a Dios como con un velo más que la ilusión de la existencia de lo que no es Él. Ahora bien, las cosas ilusorias son falsas y vanas y, por lo tanto, no te ocultan a Dios...

Dice Ibn ᶜAṭā Allāh en sus *Latā'if al-minan:* «No hay cosa más semejante a la real esencia de las cosas creadas, si bien las miras con los ojos de la vista interior, que la sombra, pues ésta carece de

[1] Cf. sentencia 9ª de Abū-l-Ḥasan, apud al-Sakāk, cuartillas 28-29.

todas las maneras y grados del ser y, a la vez, tampoco es puro no-ser, en cualquiera de las maneras y grados con que cabe concebir la nada. Así, pues, tan pronto como te consta la calidad umbrosa de las huellas de Dios, tiene que constarte que quien produce esas huellas es el único ser real, puesto que la cosa tan sólo se aparea y duplica con su semejante y parecida. Así también, a quien contemple la naturaleza umbrosa de las huellas de Dios, no pueden éstas impedirle que vea a Dios, como tampoco la sombra de los árboles sobre el río impide a los barcos navegar. De aquí se te hará también evidente que el velo no es cosa real entre ti y Dios, pues si lo fuese, estaría más cerca de ti que Dios, y no hay cosa que esté más cerca de ti que Dios, etc.»

Ibn ᶜAbbād de Ronda: Sólo Dios es realidad. Las criaturas son privación de realidad.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 16.)

Los contemplativos coinciden todos en afirmar, con frases categóricas y con alusiones místicas y metafóricas, que todo lo que no es Dios es pura nada o privación de ser, atendida su esencia, y que de lo que no es Dios no se puede predicar la realidad, porque, si se le atribuyera la realidad, caeríase en la asociación y duplicidad del politeísmo místico, que es contrario a la sinceridad de intención, propia del contemplativo unitario...

Repugna, en efecto, a los contemplativos ver en la realidad a otro ser que Dios, porque sólo en Él contemplan la verdadera subsistencia y la continua permanencia en el ser [1].

[1] Cf. San Juan de la Cruz, *Subida*, I, v, 7: «Que arroje todos los dioses ajenos, que son todas las extrañas aficiones y asimientos». — [Aquí se proponía tratar el autor, según una nota suya autógrafa, de *la esencia del dejamiento;* de *la esencia de la fe mística*, y de *la esclavitud o servidumbre*, según al-Sakāk, en las cuartillas de la traducción del propio Asín, 48 (sentencia 22), 49 y 49-55, respectivamente].

Ibn ᶜAbbād de Ronda: Metafísica del quietismo; la nada de las cosas.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 93.)

Las cosas creadas son, *per se*, pura nada, y si se les atribuye realidad positiva, es porque Dios se les da y les hace existir; pero esa realidad es cosa accidental a ellas. De modo que la sola realidad necesaria y esencial es la del Ser Uno, que es Dios, cuya unidad es tal, que no puede ser mayor ni más completa, y de ella se sigue la inexistencia real de todas las demás cosas, pues si éstas existiesen también realmente, ya no cabría atribuir a Dios unidad alguna, puesto que habría multiplicidad numérica y dualidad.

Ibn ᶜAbbād de Ronda: Ver a Dios en toda cosa. Metafísica del quietismo.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 80.)

«Los devotos y ascetas se asustan de toda cosa porque están todavía ausentes de Dios en toda cosa. Si contemplasen a Dios en toda cosa, no se asustarían de ninguna cosa».

Los devotos y ascetas, como todavía se les oculta su Señor, a causa de que miran a sus propias almas y se cuidan de sus personales deseos e intereses, huyen de las cosas y de ellas se asustan, cabalmente porque caen todavía dentro de la órbita de sus miradas...

Por eso decía el maestro Abū-l-Ḥasan al-Šāḍilī: «Importancia grande les doy, cuando a ellas renuncio.» Temen, efectivamente, los ascetas que las cosas les estorben el logro de sus propósitos espirituales y les impidan conseguirlos, puesto que todavía sienten inclinación a ellas y les sugieren tentaciones. En cambio, si fuesen ya de los que a Dios conocen y lo aman, de seguro verían a Dios aparente en las cosas todas y esta visión les sería de tanto consuelo, que les impediría verse a sí mismos, y no se asustarían de las cosas, ni temerían ser de ellas tentados, ya que sabrían que las cosas son, bajo esta conside-

ración, inexistentes e irreales. Por eso Dios te manda en esta vida que mires a las cosas para ver en ellas a tu Señor con las luces que Él te envía, mientras que en la vida futura lo verás ya sin el velo de las cosas.

Ibn ʿAbbād de Ronda: Metafísica del quietismo. Ver a Dios en todas las cosas sin poner en ellas su apoyo.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 8.)

«El que llega a la intuición contemplativa de Dios, lo ve en toda cosa. El que llega a la inconsciencia extática por la intuición contemplativa de Dios, pierde conciencia de toda cosa. El que llega a la morada del amor de Dios, no prefiere cosa alguna a Dios».

En la morada de la intuición contemplativa de Dios *[maʿrifa]* el alma se ve a sí misma y a las criaturas, pero tan sólo en cuanto Dios aparece en ellas. En la morada de la inconsciencia extática por intuición contemplativa de Dios, al alma se le oculta su propio ser y el de toda cosa que no es Dios. En la morada del amor de Dios, el alma prefiere a Dios, más que a todas sus voluntades y deseos.

Ibn ʿAbbād de Ronda: La metafísica del quietismo.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 66-67.)

«Dios te ha otorgado el beneficio de la creación primeramente, y en segundo lugar el de la continuada conservación.»

En esta premisa universal y genérica entran dos gracias especiales que no deben olvidarse, a saber: la gracia de la creación de la fe y del amor de la virtud en el corazón, y su conservación constante, así como también la de la aversión a la infidelidad y al pecado, pues ambas son de las máximas gracias de Dios, para cuyo logro no tiene intervención alguna el hombre, ni modo de conciliárselas, pues si Dios

no se las otorgara de continuo, perderíase extraviado en las tinieblas del error y naufragaría en los mares de la ignorancia... Debe, por tanto, el devoto reconocer el valor de estos beneficios, y encomendar al Señor su conservación y guarda, sin confiar para ello en su propia inteligencia y sabiduría...

«Tu miseria te es esencial, y las cosas creadas por Dios para tu subsistencia te las envía cabalmente para recordarte esa indigencia tuya que bajo ellas se oculta, porque la miseria esencial no la hacen desaparecer las cosas accidentales que te sobrevienen.»

Desde el momento en que las dos gracias de la creación y de la conservación te son tan indispensables, que sin ellas tú no serías nada por tu esencia, es evidente que la indigencia te es esencial y que la necesidad es inseparable de tu ser, aunque estés enriquecido con ambas gracias, pues ellas te son accidentales, y lo accidental no hace desaparecer a lo que es esencial. Si Dios, pues, te envía las cosas que conservan tu ser, es tan sólo para recordarte con ellas tu indigencia esencial, que bajo ellas late, y la necesidad inherente a tu ser...

Dice Ibn ʿAṭāʾ Allāh en sus *Latāʾif al-minan:* «La esencia del siervo de Dios le da como consecuencia el ser necesitado, puesto que es contingente, y todo lo contingente necesita de alguien que le dé la existencia y se la conserve. Así como Dios es siempre rico, así también el siervo necesita siempre de Él, tanto en la vida presente como en la futura. Aunque entre en el paraíso, también allí necesita de Dios, si bien allí esa necesidad queda sumergida bajo los favores divinos que la envuelven. Cúmplense así los decretos de su providencia en todo estado, tanto en lo oculto como en lo visible, así en esta vida como en la otra.»

«El mejor de tus estados de espíritu es aquel en que contemplas la realidad de tu indigencia y retornas a la realidad de tu vileza.»

Esto es así, porque en ese estado es cuando te pones en presencia de tu Señor y dejas de mirar a los medios y a las causas segundas, que son las que te alejan de Él y te lo ocultan. Por eso tales momentos son sin duda los mejores para ti, tus festividades y pascuas.

Ibn ʿAbbād de Ronda: Metafísiva del quietismo.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 84.)

Si contemplas tu ser y sus accidentes todos, verás que nada de todo ello es tuyo ni de ti, sino préstamo que has recibido. Y así, no verás tu existencia, sino por la de Dios; ni tu permanencia en el ser, sino por su conservación; ni tu gloria, poder, riqueza, etc., sino por la gloria, poder y riqueza de Dios. Mas esta visión contemplativa no se te realizará por completo, sino mediante la certeza en la visión de los atributos propios de tu servidumbre, es decir, tu nada real, tu pobreza, tu vileza y tu impotencia.

San Juan de la Cruz: Sólo Dios es realidad. Las criaturas son nada, comparadas con Dios.

(*Subida*, I, IV, 3, 4.)

Porque todas las cosas de la tierra y del cielo comparadas con Dios, nada son... Que todas las criaturas de ella [la tierra] eran nada y que la tierra era nada también... De manera que todas las criaturas en esta manera nada son... De manera que todo el ser de las criaturas comparado con el infinito ser de Dios, nada es [1].

† Miguel Asín Palacios.

(Concluirá.)

[1] Es notable coincidencia la del símil de San Juan de la Cruz, del rayo de luz que sólo es visible por los átomos que en él flotan, con el símil de los šāḏilīes para ejemplificar la nada de las criaturas y la sola realidad de Dios, tan repetido en los textos traducidos anteriormente. Cf. Baruzi, 494, 626.

THE VERSION OF THE GOSPELS USED IN MEDINA *CIRCA* 700 A. D.

Muslims have always maintained that the apostleship of Muḥammad was foretold in the Scriptures, both in the Old and in the New Testament. With stories about individuals who claimed to see in the Arabian prophet the promised deliverer we are not concerned. They have been discussed by most Orientalists and there is little or nothing new to be said about them. But in the earliest prose work in the Arabic language that has come down to us, the *Sīra Nabawīya* of Ibn Isḥāq, there is a citation from the Gospel of St. John in support of this claim — a citation of quite unusual interest because it tells us what text of the New Testament was known in Medina in the early 8th century A. D. That it is a translation, and not, as might at first sight seem possible, a defective quotation from memory will become certain as we proceed.

Since it will prove difficult, if not impossible, to show how and whence and by whom this copy of the Gospels became known in Medina it his worth while to set down in the barest outline the facts we know about the author. Muḥammad ibn Isḥāq was the grandson of a man — probably a Christian — who was captured in a church at ʿAyn Tamr in ʿIrāq, and brought to Medina. Ibn Isḥāq was born *c.* 85/704 and at an early age devoted himself to the study of tradition — not from the point of view of a lawyer or theologian, but primarily as a historian. He went to Egypt in search of information, returning to Medina in 115/733. There he completed his work, gathering

his material from the citizens of the town. Mālik ibn Anas detested him, probably because he regarded him as a trespasser on his preserves, and in the controversy that arose Ibn Isḥāq scored some telling points against his enemy. However he found it wise to quit his native city and after enjoying the patronage of the early Abbasid caliphs he died in Baghdad *c.* 150/767.

The following extract from the *Sīra*[1], therefore, may be said to represent a text of the New Testament to which the author had access sometime in the second quarter of the 8th century A. D.

قَالَ ٱبْنُ إِسْحَاقَ:

وَقَدْ كَانَ فِيمَا بَلَغَنِي عَمَّا كَانَ وَضَعَ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ فِيمَا جَاءَهُ مِنَ ٱللهِ فِي ٱلْإِنْجِيلِ لِأَهْلِ ٱلْإِنْجِيلِ فِي صِفَةِ رَسُولِ ٱللهِ صَلَّى ٱللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، مِمَّا أَثْبَتَ يُحَنِّسُ ٱلْحَوَارِيُّ لَهُمْ حِينَ نَسَخَ لَهُمُ ٱلْإِنْجِيلَ عَنْ عَهْدِ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ فِي رَسُولِ ٱللهِ صَلَّى ٱللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيْهِمْ ، أَنَّهُ قَالَ: «مَنْ أَبْغَضَنِي فَقَدْ أَبْغَضَ ٱلرَّبَّ . وَلَوْلَا أَنِّي صَنَعْتُ بِحَضْرَتِهِمْ صَنَائِعَ لَمْ يَصْنَعْهَا أَحَدٌ قَبْلِي مَا كَانَتْ لَهُمْ خَطِيئَةٌ . وَلٰكِنْ مِنَ ٱلْآنَ بَطِرُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ يَعُزُّونَنِي ، وَأَيْضًا لِلرَّبِّ . وَلٰكِنْ لَا بُدَّ مِنْ أَنْ تَتِمَّ ٱلْكَلِمَةُ ٱلَّتِي فِي ٱلنَّامُوسِ: أَنَّهُمْ أَبْغَضُونِي مَجَّانًا — أَيْ بَاطِلًا — فَلَوْ قَدْ جَاءَ ٱلْمُنَحَمَنَّا هٰذَا ٱلَّذِي يُرْسِلُهُ ٱللهُ إِلَيْكُمْ مِنْ عِنْدِ ٱلرَّبِّ وَرُوحِ ٱلْقِسْطِ ، هٰذَا ٱلَّذِي مِنْ عِنْدِ ٱلرَّبِّ خَرَجَ ،

[1] *Das Leben Muhammeds nach Muhammed Ibn Isḥâḳ* herausgegeben von Dr. Ferdinand Wűstenfeld, Gőttingen, 1858, p. 149 f.

فَهُوَ شَهِيدٌ عَلَيَّ وَأَنْتُمْ أَيْضًا ، لِأَنَّكُمْ قَدِيمًا كُنْتُمْ مَعِي . فِي هٰذَا قُلْتُ لَكُمْ لِكَيْمَا لَا تَشُكُّوا » .

وَٱلْمُنَحَمَنَّا بِٱلسُّرْيَانِيَّةِ : مُحَمَّدٌ ؛ وَهُوَ بِٱلرُّومِيَّةِ ٱلْبَرَقْلِيطُس ، صَلَّى ٱللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ .

I venture to translate this passage because the very familiarity of the words may well cause us to overlook the different meaning which they would inevitably convey to the ordinary Arab reader:

«Among the things which have reached me about what Jesus son of Mary stated in the Gospel which he received from God for the followers of the Gospel, in applying a term to describe the apostle of God (God bless and preserve him!), is the following; it is an extract [1] from what John the Apostle set down for them when he wrote the Gospel for them from the Testament of Jesus son of Mary (Peace be upon him!): «He that hateth me hateth the Lord. And if I had not done in their presence works which none other before me did they had not had sin: but from now they are puffed up with pride and think that they will overcome me and also the Lord. But the word that concerns the Nāmūs must be fulfilled 'They hated me without a cause', i. e. without a reason. But when the Comforter has come whom God will send to you from the Lord's presence, and the spirit of truth which will have gone forth from the Lord's presence, he (shall bear) witness of me, and ye also because ye have been with me from the beginning. I have spoken to you about this that ye should not be in doubt». The Menaḥḥemānā (God bless and preserve him!) in Syriac is Muḥammad; in Greek he is the Paraclete».

In order to show the relation of this text to the Textus

[1] John 15, 23 f.

Receptus I set out below the Latin Version wich differs hardly at all from the Syriac Peshitta Version:

23. Qui me odit et Patrum meum odit. 24. Si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent: nunc autem et viderunt et oderunt et me et Patrem meum 25. Sed ut impleatur sermo qui in lege eorum scriptus est quia odio me habuerunt gratis. Cum autem venerit Paracletus quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me; 27. Et vos testimonium perhibetis, quia ab initio mecum estis. XVI, 1. Haec locutus sum vobis ut non scandalizemini.

It will be apparent to the reader that Ibn Isḥāq is quoting from some Semitic version of the Gospels, otherwise the significant word *munaḥḥemānā* could not have found a place there. This word is not to be found in the Peshitta version, and in the Eastern patristic literature as will appear below it is applied to our Lord Himself. Furthermore the Peshitta, Old Syriac, and Philoxenian versions all write the name John in the form *Yuḥanan*, not in the Greek form *Yuḥannis* found in the Arabic text. Accordingly to find a text of the Gospels from which Ibn Isḥāq could have drawn his quotation we must look for a version which differs from all others in displaying these characteristics. Such a text is the Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels [1] which will conclusively prove that the Arabic writer had a Syriac text before him which he, or his informant, skilfully manipulated to provide the reading we have in the *Sīra*.

In the following notes the peculiar readings of the Lectionary will be discussed first, and a discussion of the Islamic turn which has been most skilfully given to the text will follow, together with a few observations on the 'Syrian' character of

[1] *Evangeliarum Hierosolymitanum*, ed. Count F. M. Erizzo, Verona, 1861, p. 347, and *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels* re-edited from two Sinai MSS and from P. de Lagarde's edition of the *Evangeliarum Hierosolymitanum* by Agnes Smith Lewis and Margaret Dunlop Gibson, London, 1899, p. 187.

the Arabic. Apart from the spelling of the name Johannes, noted above, the renderings of *Paracletus* and *Spiritus veritatis* are crucial. It has long been recognized that the Palestinian Syriac Lectionary has been strongly influenced by Jewish Aramaic and nowhere is this more perceptible than in their rendering of Paraclete which the Syriac Versions and the Vulgate simply transliterate, preserving the original Greek term as does the English Bible in some places. The word Paraclete has been 'naturalized' in Talmudic Literature and therefore it is strange that the Syriac translators of the Lectionary should have gone out of their way to introduce an entirely new rendering, which given its Hebrew meaning has, by a strange coincidence, the meaning 'Comforter' of the English Bible. (However if the Lectionary was intended for Jewish converts the word is not ill chosen, for the verb in Isaiah 40[1] *naḥamu* is translated *parakaleite* by the LXX and *consolamini* by the Vulgate). But in ordinary Syriac no such meaning is known. There *menaḥḥemānā* means 'life-giver' and especially one who raises from the dead, while *nuḥāmā* stands for 'resurrection' in John 11, [24, 25]. Obviously this cannot be the meaning of our Lord's words in the passage before us. What is meant is one who consoles and comforts people for the loss of one dear to them, their advocate and strengthener, a meaning that is attested by nummerous citations in Talmudic and Targumic dictionaries.

Secondly for *spiritus veritatis* the best MSS of Ibn Isḥāq have *rūḥu 'l-qisṭ*, which later writers have gratuitously altered to *rūḥu'l-quds*. But *qisṭ* is not 'truth', but rather 'equity' or 'justice'. Whence, then, came the word? There is no authority for it in the Old Syriac or Peshitta which read correctly *sherārā*. Again the answer is to be found in the Lectionary which has *rūḥa d'qushṭā*, the correct meaning in Jewish Aramaic [1].

Turning now to what we may call internal differences in

[1] The word *majjān* in 25 is Syriac and has to be glossed by the Arab author, but for our purpose it is neutral, as it is a good Syriac word often to be found in the Peshitta. Another indication of a Jewish dialect is *meshallah* in 26 where the Peshitta reads *meshaddar* for *mittam*.

the Arabic text certain alterations in the interest of Islamic orthodoxy leap to the eye:

a) *aba*, father, (which can mean 'my father' in Syriac and Jewish Aramaic [1]) becomes *rabb*. Undoubtedly the alteration is intentional because, owing to the carnal association of fatherhood in Islam, father is a blasphemous term to use in reference to God and bears the stigma of trinitarianism. *Rabb* is similar in sound, and not entirely devoid of the same connotation, for the verb which denotes lordship and mastery can be applied also to the bringing up of children and thus in a sense a *rabb* can be an *ab*. The use of *rabb* here seems to point to a desire on the part of the translator to keep as near as possible to the original text of the Gospel.

b) In 24 the Arabic text is corrupt. The rare word *baṭirū* is an obvious error for *naẓarū*, 'they have seen', which all versions presuppose. *Wa-ẓannū* looks like another shot at the meaning from a mutilated fragment of an original *naẓarū*.

c) *Yaʿuzzūnanī* I cannot account for. Pal. Syr. has *senau* and the Arabic translator has twice rendered *senā* correctly by *abghaḍa* in the preceding verse.

d) 25. By omitting *da kethībā* = *qui... scriptus est* and the pronoun in *namūshūn* = *in lege eorum* the translation given above results and instead of the Received Text of Christendom we have a mysterious prophecy about the Nāmūs which early Muslim commentators identified with Gabriel who is the Holy Spirit. One cannot escape the conclusion that the alteration is deliberate.

e) 26. By altering 'whom I will send to you from the Father' to 'whom God will send to you from the Lord' an impossible sentence results. As the words stand they can only mean that God will send a Comforter from Himself, but the language in which the statement is expressed is tortuous and unnatural and can only be the result of a violent alteration of the original text.

f) 16, [1]. All but Syrian Arabs would understand *shakk* to mean 'doubt'; but all versions agree in the rendering *scan-*

[1] Burkitt, *Evangelion da-Mepharreshe*, II, p. 47.

dalizemini and this, too, is what Pal. Syr. has here. In classical Arabic *shakk* can mean to limp, be lame; but to limp is not necessarily to stumble (*ʿathara*). In the dialect of the Lebanon *shakk* still means to fall headlong [1], and the Syrian Arabs knew the meaning 'scandalized' [2]. Thus it would seem that the translator was himself a Syrian Arab.

Trustworthy information about the Christians of Arabia before and immediately after the rise of Islam is so scanty that it has seemed worth while to draw attention to this citation from the New Testament in such an early work as the *Sīra*, in the hope that some scholar may be able to pursue the enquiry further. How far did this version of the Malkite Church penetrate competing as it must with the far more popular Peshitta and the probably still existing Old Syriac version? It would seem unlikely that it would have moved far outside its original Syrian orbit for the obvious reason that its strongly marked Jewish Aramaic would make it unintelligible in places to those unfamiliar with that dialect.

Nothing more than a probability can be hazarded; and it may well be that Ibn Isḥāq obtained his information from some Syrian Christian. Ayla where there was a bishop fell to the Muslims before the prophet's death and it was not so far away in St. Catharine's Monastery on Sinai that the two MSS of the Lectionary were discovered within the last generation. Somewhere in this area would seem to be the most likely provenance of the text and one can feel reasonably certain that his informant was a Syrian Christian from the use of the word *shakk* instead of '*athar*' [3].

1 I owe this information to my colleague Dr. Mājid Fakhrī.

2 Similarly in the Sūdān today, my colleague Dr. El-Tayyib tells me.

3 *v. s.* under (f.). This version seems to have been made with an eye to the many Palestinian Jews who joined the Byzantine State Church under pressure from the emperor Justinian (527-565). Later it was used in the diocese of Antioch and was also known in Damascus and Egypt. Fr. Schulthess, *Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch*, Tübingen, 1924, p 1, states that the earliest MSS of the Lectionary are not older than the beginning of the 9th century. If that be so then Ibn Isḥāq's citation is a century older than any known text.

Generally when Ibn Isḥāq speaks of Jewish prophecies or expectations of a Messiah he gives the names of his informants or some hint as to whence he got his information — but in our passage he uses the vaguest possible term *balaghanī*, 'it has reached me'. Thus we may perhaps infer that his informant was a Christian. Had he been a Muslim Ibn Isḥāq would have given his name. Possibly he asked a Christian whether Christ had promised that someone should follow him. He would be told of the promise of the descent of the Holy Spirit (which he would interpret to mean Gabriel coming to Muḥammad) and he would ask the Christian to translate the passage for him. He himself would edit the text and the result lies before us.

ALFRED GUILLAUME.

P. S. — Professor Gibb has drawn my attention to the notes on this passage in the *Encyclopaedia of Islam* (art. Indjil, p. 502). If my study is sound, the paragraph there will need correction. As we have seen the citation cannot belong to the 'vorislamische arabisch-christliche Schriftthum' as Sprenger, *Das Leben... des Mohammad*, i, 131, thought in 1861.

LA TEORÍA DEL «ZÉJEL» SEGÚN ṢAFĪ AL-DĪN ḤILLĪ

En relación con las investigaciones referentes a la poesía popular hispanoárabe, es decir, el «zéjel» [1], he tenido ocasión de estudiar una monografía sobre esta forma poética, sumamente valiosa y no utilizada por completo. Aludo al primer capítulo de la poética popular titulada *al-ʿĀṭil al-ḥālī* de Ṣafī al-dīn Ḥillī (m. 749 h.) [2], contenida en dos manuscritos, de cuya mutua relación he hablado en otro lugar [3]: el de Munich (Hm.), cód. ár. 528 (Aumer 224), f^{os} 1 *a*-55 *b* [4], y el de Istanbul (Hs.), Umumi 5542, f^{os} 15 *b*-69 *a* [5].

He aquí primeramente algunos datos sobre las anteriores utilizaciones parciales de dicho texto: M. Hartmann, que no conocía más que el manuscrito de Munich, sostiene que es «el único ejemplar» de «pacientes observaciones sobre las peculiaridades de los géneros en *laḥn*» [6]; en su misma obra *Das arabische Strophengedicht* cita dos pasajes y los traduce para completar su teoría de la «muwaššaḥa», basada en Ibn Sanā' al-Mulk

1 Bibliografía en *JRAS*, 1944, pp. 105-18.

2 Cf., sobre él, Brock., *GAL*, 2ª ed., II, 206, nº 8, y *Supplb.* II, 199.

3 W. Hoenerbach y H. Ritter, *Neue Materialien zum «zacal», I, Ibn Quzmān*, en *Oriens*, III (1950), 266-315.

4 Los f^{os} 1 *a*-18 *b* están encuadernados correctamente; pero luego la sucesión del manuscrito hay que corregirla como sigue: 29 *a*-48 *b*; 19 *a*-28 *b*; 49 *a*-55 *b*.

5 Utilizado en fotocopias que puso amablemente a mi disposición H. Ritter.

6 *Das arabische Strophengedicht* (1897), p. 80.

(m. 608 h.) [1], y en sus *Arabische Lieder aus Syrien* compara algunas discrepancias dialectales respecto a la lengua clásica, citadas por el *ʿĀṭil*, con fenómenos análogos en la poesía popular contemporánea [2]. Ciertos textos, referentes sobre todo al empleo del *iʿrāb*, han sido utilizados en el ensayo de H. Ritter y el autor de estas líneas, titulado *Neue Materialien zum «zacal»* [3]. Por último, Hammer-Purgstall dió a conocer el breve extracto del *ʿĀṭil* contenido en el *Mustaṭraf* (II, 185) de Ibšīhī (m. circa 850 h.) [4].

En las siguientes páginas el lector encontrará analizado por primera vez en su conjunto el capítulo del *ʿĀṭil* sobre el «zéjel»; pero previamente convendrá suministrarle algunas breves indicaciones para facilitarle el acceso a esta difícil materia, que es, a la vez, literaria — en cuanto se trata de un género poético determinado — y filológica — en cuanto registra casos de divergencia de la norma lingüística, puestos de relieve por el metro.

1. — El género literario de que se trata es la poesía estrófica cuya rima común sólo aparece en el verso final (o en los versos finales) de varias estrofas, ligadas por esa rima común, pero dentro de las cuales puede haber cierta multiplicidad de metros y rimas. Esta poesía estrófica recibe el nombre de *muwaššaḥa*, si emplea la lengua literaria, con *iʿrāb;* y el de *zéjel (zaǰal)*, si se vale de formas populares sin flexión *(laḥn)*.

Sobre este género literario teníamos hasta ahora las siguientes preceptivas: para el *zéjel*, el prólogo puesto por Ibn Quzmān (m. 555 h.) a su colección de canciones titulada *Iṣāba* y dedicada a Waškī [5]; para la *muwaššaḥa*, el *Dār al-ṭirāz* de Ibn

[1] Pp. 114-16. — Los pasajes citados son: Hm. 12 *a* (sobre el origen y la terminología del «zéjel») y Hm. 2 *a* (géneros poéticos según la concepción de los ʿirāqíes).

[2] En *ZDMG*, LI (1897), pp. 178-180.

[3] Cf. supra, p. 297, nota 3.

[4] En *JA*, 1849, 248-51: Definición y clasificación temática del «zéjel» = Hs. 17 *b*-18 *a*, según la traducción turca del *Mustaṭraf* por Esʿad Efendi.

[5] Cf. A. R. Nykl, *El Cancionero de Aben Guzmán*, Madrid 1933, páginas ٢-١٤, y Gunzburg, reproducción facsimilar de *Le divan d'Ibn Guzman*,

Sanā' al-Mulk (m. 608 h.) [1]; y, para ambos géneros, el capítulo de la parte final de los *Prolegómenos* de Ibn Jaldūn (m. 808 h.) [2]. Al mismo tipo pertenecen las observaciones de Ḥillī (m. 749 h.), que discrepan de las de Ibn Sanā' al-Mulk en el sentido de que Ḥillī adopta la norma híbrida del *taznīm*, aceptando *muwaššaḥas* con *laḥn* y *zéjeles* con *iʿrāb*. De esta suerte inserta una *muwaššaḥa*, que Ibn Sanā' al-Mulk suprimió como *malḥūn*, e interpreta con mucha amplitud las reglas de Ibn Quzmān sobre cómo ha de evitarse el *iʿrāb* en el *zéjel*, añadiendo un sistema teórico como atribuído al genial cordobés. Vemos así el desarrollo paulatino de un género, siempre bajo el nombre de su poeta más famoso.

La cuestión de las licencias (pues no se trata sólo del *iʿrāb*) que, con respecto a la prosodia clásica, se encuentran en el *zéjel*, popular de por sí — hasta el punto de que los problemas lingüísticos son en él predominantes —, se enlaza con la otra cuestión relativa a la prioridad. ¿Cuál es anterior: la poesía con *iʿrāb* o la poesía con *laḥn*? ¿Es el *zéjel* una «imitación popular de la *muwaššaḥa*» (Hartmann), o bien una forma paralela a éste, o bien el primer estadio de la *muwaššaḥa*? Ibn Jaldūn se inclina por la primera hipótesis, también aceptada por Ḥillī sin vacilaciones. M. Hartmann [3] señala, además, una solución más tardía, «cuando los dos géneros poéticos — *muwaššaḥa* y *zéjel* — son más conocidos».

La terminología del género estrófico es muy complicada en Ḥillī, a causa de que acude a la vez a denominaciones clásicas (como la de *bait* para el verso) [4] y a los tecnicismos de Ibn Sanā' al-Mulk (como el de llamar *jarŷa* al refrán final de la canción). Ibn Sanā' al-Mulk, que no tiene un término especial que

1986, hojas 2-5. — El *Gran Dīwān* de Ibn Quzmān, que se ha perdido y del que hablaremos (infra, p. 312, nota 2), tenía un prólogo parecido.

[1] Trad. por Hartmann, *op. cit.*, pp. 95 ss.

[2] Trad., entre otros, por Hartmann, *loc. cit.*, p. 110. — [Según ha demostrado al-Ahwānī en AL-ANDALUS, XIII, 1948, pp. 20-22, el capítulo de Ibn Jaldūn está literalmente tomado del *Kitāb al-muqtaṭaf min azāhir al-ṭuraf* de Ibn Saʿīd al-Magribī. — *N. de la R.*].

[3] *Op. cit.*, pp. 3-4.

[4] Generalmente para la estrofa.

abarque toda la estrofa, distingue como los dos elementos de ésta, el *qufl* (o sea el *leitmotiv* inicial, más tarde llamado *maṭlaᶜ*, y las partes posteriores de rima o rimas comunes con ese *leitmotiv*) y el *bait* (o sea la parte de la estrofa que tiene rimas especiales). Para él, el último *qufl* de la *muwaššaḥa* se llama *jarŷa*. En Ibn Jaldūn, *simṭ* parece corresponder a *qufl*, y *guṣn* a *bait*, mientras que aquí, *bait* es la denominación de la estrofa completa [1]. Ḥillī, por su parte, llama también *bait* a toda la estrofa (rimas especiales que acaban en las rimas comunes), sin el *leitmotiv (maṭlaᶜ)* que, como hemos visto, para Ibn Sanā' al-Mulk forma parte del *qufl*. Un *zéjel* consta, pues, para Ḥillī, de *maṭlaᶜ* y de varios *baits*. La *jarŷa* es, para Ḥillī, la parte del *bait* que consiste en el refrán (parte con rimas comunes) al fin de cualquier estrofa [2] (*maṭlaᶜ* y *jarŷa* son en Ḥillī como *qufl* para Ibn Sanā' al-Mulk), y no solamente el refrán de la estrofa final (como en Ibn Sanā' al-Mulk).

Siendo esto así, ¿qué son entonces *qufl* y *guṣn* para Ḥillī? M. Hartmann suponía las siguientes correspondencias: 1° — El *qufl* de Ḥillī sería el *simṭ* de Ibn Jaldūn y el *qufl* de Ibn Sanā' al-Mulk (sin el *leitmotiv*), o sea, en los tres casos, la parte de la estrofa con rima común. 2° — El *guṣn* de Ḥillī sería el *guṣn* de Ibn Jaldūn y el *bait* de Ibn Sanā' al Mulk, o sea la parte de la estrofa con rima especial.

Ahora bien: tras de estudiar concienzudamente el uso de *qufl* y de *guṣn* que hace Ḥillī, resulta que ambos términos designan «un verso», y no «grupos de versos». Así, *al-qufl al-rābiᶜ* (Hs. f° 32 *b*) es el cuarto verso de una estrofa o *bait*, y *aqfāl al-bait* (Hs. f° 39 *a*) son, en una estrofa de cuatro versos, tanto los tres versos con rima especial como el último con rima común. Cae, pues, por su base la opinión de Hartmann, al menos en lo relativo a Ḥillī. Para éste, *qufl* es lo mismo el verso de rima común (es decir, en *maṭlaᶜ* o *jarŷa*) que el de rima espe-

[1] Cf. M.Hartmann, *op. cit.*, pp. 96, 99, 113, 115, 116.

[2] Cf., por ejemplo, Hs., f° 35 *a*: «Dice en una *jarŷa* de este *zéjel*»; f° 36 *a*: «Dice en una de las *jarŷas* de! *zéjel*»; f° 40 *a*: «Dice en la *jarŷa* de una estrofa de este *zéjel*».

cial (Hs. f^{os} 32 *b*, 33 *a*, 33 *b*, 34 *a*, 35 *a*, 39 *a*, 42 *b*, 50 *b*). Y *guṣn* es un sinónimo de *qufl*, sin que veamos la razón especial de su uso, aunque éste es mucho más limitado (Hs. f^{os} 31 *a*, 54 *b*). Ḥillī no tiene denominación especial para el *qufl* y el *bait* de Ibn Sanā' al-Mulk. Su tecnicismo adolece, por tanto, de una cierta decadencia, ya que usa equívocamente palabras que originariamente debieron de haber significado cosas distintas.

Los árabes, según M. Hartmann (*op. cit.*, p. 118), no han sido capaces de profundizar la teoría de la rima en la poesía estrófica. Ibn Sanā' al-Mulk no se lo propuso, y Ḥillī se contenta con una aplicación superficial de la teoría de la rima en la poética clásica. Sólo ante ejemplos concretos se entera de si con las letras de *ridf* y de *waṣl* (vocal larga inmediatamente antes de la consonante de la rima, o vocal larga o breve + *h* inmediatamente después de la consonante de la rima) se procede en el *zéjel* con más rigidez o mayor libertad que en el *šiᶜr*. Así, por ejemplo, *ī* y *ū*, que en la poética clásica pueden intercambiarse como *ridf*, no pueden hacerlo en el *zéjel*. Pero este principio de simplificación popular, si en este caso anula una licencia del *šiᶜr*, en otros admite licencias nuevas que el *šiᶜr* no acepta, por ejemplo: asimilación en calidad o cantidad de una letra de *ridf* o de *waṣl* a otras diferentes por sí mismas; cambio de *a* por *i* ante ع como letra de *ridf;* correspondencias entre rima con *ridf* y rima sin *ridf;* entre rima con y sin *alif al-ta'sīs;* entre *h* y *alif* en posición de *ridf;* entre *h* y vocal larga en posición de *waṣl*, etc.

De lo que no se da cuenta Ḥillī es de que en estos casos, más que de licencias de rima, se trata de fenómenos lingüísticos vulgares o populares. Rimar, por ejemplo, *šumūs* con *andalūs* (que para Ḥillī es una asimilación cuantitativa del *ridf*), o *Abū-l-ᶜAbbās* con *nat'annās*, por *nat'annas* (que para Ḥillī es una correspondencia de rima con y sin *ridf*), obedece exclusivamente en el fondo a un cambio de la cantidad de la vocal por influjo del acento [1]. Se trata de formas lingüísticas dialectales normales, que, una vez reconocidas, riman perfectamente con sus *ridf* correspon-

[1] Cf. G. Kampffmeyer, *Untersuchungen über den Ton im Arabischen*, en *MSOS*, XI, 2 [1908], pp. 9-10.

dientes; pero Ḥillī, como parte de la gramática clásica teórica, no reconoce estas formas dialectales y se ve obligado a inventar nuevas reglas de rima, que para nosotros — que sí reconocemos esas formas dialectales — no tienen razón de existir. Es más: como Ḥillī se atiene a la grafía y a la etimología, los casos citados al comienzo de este párrafo no le parecen iguales: para él *šumūs – andalūs* (escrito con *ū* larga) supone que *u* y *ū* son equivalentes en posición de *ridf*, y *ʿAbbās–nat'annas* (escrito sin *ā* larga) supone que una palabra con *ridf* puede rimar con otra sin él. Del mismo modo, interpreta que rimar *ḥālī* con *Allah lī* supone la correspondencia de *h* y *alif* en posición de *ridf* (porque no atiende a la verdadera pronunciación), y que rimar *as-sū* con *ḥassū* (< *ḥassuhū*) supone la correspondencia de *h* y vocal larga en posición de *waṣl* (por no darse cuenta de que *h* tiene un valor puramente teórico).

En suma, para nosotros, todos estos casos lo son de rimas correctas de un lenguaje clásicamente incorrecto; pero no, como para Ḥillī, peculiaridades en las leyes de la rima. La técnica de la poesía estrófica está dominada por la parte filológica, por la presencia de los fenómenos dialectales hispano-árabes, y éstos son los que hemos de buscar, aun cuando superficial y falsamente aparezcan como problemas prosódicos.

2. — Desde que Gunzburg publicó en facsímile la *Iṣāba* (1896), Ibn Quzmān viene siendo considerado como autoridad lingüística, y ya Kampffmeyer, en 1908, lo utilizó para sus investigaciones sobre las relaciones de los acentos en árabe [1]. Fué Tuulio, sin embargo, el que, en 1941, empezó a ordenar en forma de lista las singularidades filológicas de Ibn Quzmān (empleo del *hamza*, cantidad vocálica) [2]. Sobre estos temas el *ʿĀṭil* de Ḥillī nos permite progresar bastante, y aquí vamos a ofrecer un primer análisis del material que presenta, sin anticipar su verdadero estudio.

[1] *Untersuchungen über den Ton im Arabischen*, en *MSOS*, XI, 2 [1908], 9-25 (España).

[2] *Ibn Quzman, poète hispano-arabe bilingue*, en *SO*, IX, 2 [1941].

Ḥillī registra irregularidades lingüísticas que resultan de la grafía o de necesidades métricas, y sus observaciones tienen verdadero valor filológico. No puedo, por tanto, compartir la opinión de M. Hartmann [1] cuando dice que «su composición deja mucho que desear en punto a claridad; que mucho material homogéneo se halla separado, y no poco errado». El valor filológico de Ḥillī ha de ser apreciado, en efecto, según el fin que se propuso, que no era otro sino aprender de los maestros españoles la fórmula del *zéjel*, o sea sus características lingüísticas y métricas y su técnica prosódica. Su capítulo sobre el *zéjel* se halla dividido en tres partes (la segunda, muy superficial), a las cuales se añade una cuarta sobre las reglas del *zéjel* atribuídas a Ibn Quzmān, y en cada parte se distingue «lo que está permitido en el *šiʿr* y prohibido en el *zéjel*», y «lo que está permitido en el *zéjel* y prohibido en el *šiʿr*».

Los casos menudos son distinguidos por Ḥillī sólo de manera formal. Así, *yaqul-lū* por *yaqūl lū* (< *yaqūlu lahū*) es una simple apócope y no una síncopa de la vocal en sílaba tónica cerrada [2]. Pero este formalismo, no totalmente criticable, nos consiente llegar a conclusiones lingüísticas y a observaciones que el autor no se ha propuesto, pero que a nosotros nos orientan en las tinieblas, hasta ahora tan poco esclarecidas, del árabe hispánico.

Consonantes. — Sobre las dentales, tan fácilmente confundibles, los manuscritos distinguen concienzudamente entre *ḍ* y *ẓ*, y sólo rara vez omiten — ¿por olvido? — indicar la pronunciación aspirada de *ṯ* y *ḏ*. Que en la práctica se perdía la diferencia lo indican, sin embargo, las rimas de *ḍ* con *ẓ* y de *ḏ* con *d;* casos que, para Ḥillī — atenido sólo a la grafía —, son divergencias graves.

El texto nos ofrece, al lado de las formas normales, ejemplos de asimilación de líquida ante dental, como *at(t)* < *ant(a)* o *ḳattarā* < *ḳān tarā*, que ya conocíamos por el tunecino: *bitt* < *bint* o *wudd* < *wuld* [3]. Además, el texto asimila

1 *Arabische Lieder aus Syrien*, p. 178, nota 2.

2 Cf. infra, p. 307, sobre la cantidad vocálica.

3 Stumme, *Tunisische Märchen und Gedichte*, 1893, pp. XIV ss.

nn < *ny (kay-yakūn)*, y *nn* < *nh*, regularmente en los casos *ᶜannū, minnū.*

Son de notar: 1) las contracciones corrientes *aš*, *waš*, *ᶜalaš*, etc.; 2) la forma *lū* < *lahū*, y la pérdida de *h* en *Allāh;* 3) la pérdida de la *n* final en los plurales del futuro; 4) la prótesis de *n* en la persona «yo» del futuro, y 5) el cambio de formas entre verbos sordos y débiles: *namūr* < *namurr* («voy») [1].

El empleo del *hamza* depende del metro, que no hace caso de *qaṭᶜ* ni de *waṣl: wa-'iᶜšaq* (⏑ – – –). Tan pronto se separa como se une: se separa después de vocal; se une con la consonante de la palabra precedente: *min aš* (⏑ – –), *las anā* (⏑ ⏑ – –); se disuelven los finales de sílaba: *šīt* < *ši't; rāyin* < *ra'yin; ŷā* < *ŷā'; šai* < *šai'*. El hiato puede ser evitado mediante aféresis *fi ḏnī* < *fī 'uḏnī)* o intercalando una *y (fāyiq, rāyiq)*. Los manuscritos señalan también en parte la vocalización de una consonante final para leer enlazando: *mā 'adrāk t* < *mā 'adrāk 'at.*

Donde falta a menudo el *hamza*, con tanta más razón se perderán vocales antes o después de otras: «nótese como ejemplo de tales aféresis *lummi* y *bummi* [2]»; pero el metro puede también exigir a veces la reintroducción de una vocal: *ya 'ibnī* (⏑ – – –).

A veces *faᶜal* se convierte en *faᶜl: zaŷlī* < *zaŷalī*, con sílaba producida secundariamente, cerrada por una consonante. Otro tanto sucede en palabras de la forma V: *mutnazzal, tatᶜaŷŷabū*, etc. En *salṭank* < *salaṭanak*, con una sílaba, produ-

[1] Llamo también la atención sobre la negación verbal *las naᶜšaq*, el condicional *kān turıd*, y sobre algunos medios auxiliares del énfasis lingüístico (diminutivos, interjecciones) como *yāji* (= ¡ole!; cf. Stumme, *Grammatik des Tunischen* 1896, p. 148), y *juḏ* con adición de *tarā* (cf. Stumme, *op. cit.*, 149: *šuf-trā*). En este último caso no se debe separar *tarā* del imperativo y unirlo a lo siguiente, como hacen Tuulio y Nykl (cf. p. e., Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, 194', p. 292: *unẓur, tarā...*); son matices pertenecientes a la lengua hablada. Nótese además *nadāᶜak* = «te dejo»; pero *tadaᶜ* = consonante. En los imperativos asimilados o cóncavos los manuscritos exigen la pronunciación alargada: *dāᶜū* = «déjalo» (pero: *daᶜnī*), *ṭīb, ṭih;* o analogía con formas sordas: *ỳiyya* (al lado de *īŷi*) = «ven».

[2] Stumme, *Tunisische Märchen*, XXXII.

cida secundariamente, cerrada por dos consonantes, tenemos un ejemplo análogo al de Stumme [1]: *ferkset* < *ferkeset*.

Faᶜl se convierte en *faᶜal: waqát* < *waqt; ʾabán* < *ʾibn; haŷár* < *haŷr*. Nótese que el acento no va, como en clásico, en la vocal que sigue a la 1ª radical, sino en la que sigue a la 2ª: *faᶜál*, por *fáᶜal(a)* o *fáᶜal(un)* [2], es decir, *sakán* por *sákan(a)*, o *balád* por *bálad(un)*. Stumme [3], para el tunecino, supone que este tipo de acentuación dialectal comprende, partiendo del verbo *(qatál*, análogo a *qatált)*, las formas nominales *faᶜal* y *faᶜl* y las convierte en *fᶜal*, cuando la radical 2ª o 3ª es *l, n, r, m* y también *ḥ*, ᶜ y *h;* por ejemplo: *ŷbal* < *ŷabal; šhar* < *šahr*. La forma *haŷar* < *haŷr*, del lenguaje del *zéjel*, puede explicarse, o como «ampliación» (tunecino *yáfaᶜlū* < *yafᶜalū*), o como «metátesis» *(h(a)ŷar;* cf. tunec. *šhar)*. La coexistencia de *haŷr* y *haŷar* corresponde al habla dialectal: *qaṣr* junto a *qṣar* [4].

Semivocales. — *Wāw* y *yā'* tienen la tendencia general de convertirse en vocales. No sabemos hasta qué punto esto se produce en el lenguaje del *zéjel*, aunque nuestros manuscritos nos dan formas como *idaih* < *yadaih,* en sílaba abierta [5]. La partícula *wa* (¿tras de consonante?) sonaba a menudo como *u: siḥr u-lā* (– ⏑ –); *man raʾāh ū-man raʾānī* (– ⏑ – – | – ⏑ – –). «*Waw* y *yāʾ*, siempre articuladas débilmente, se reducen tanto, que ya no se oyen, especialmente tras de palabra terminada en consonante» [6]. No nos ofrece el texto ninguna documentación sobre la disolución de la primera mitad de la geminación en los grupos *uwwa, aww, iyya, ayy*. La rima *fik-ʿainīk*, que Ḥillī señala como ejemplo de cambio técnico, confirma el destino de *ai*, que en los dialectos magribíes se simplifica con frecuencia en *i*.

1 *Op. cit.*, XXXI.

2 Cf. Kampffmeyer, *op. cit.*, 9.

3 *Op. cit.*, XXXVII-VIII.

4 Kampffmeyer cree poder deducir de esta coexistencia una acentuación *fáᶜal*.

5 En tunecino el fenómeno parece limitado a las sílabas abiertas, mientras que el marroquí va más adelante: cf. Stumme, *op, cit.*, p. XXV.

6 Cf. Stumme, *op. cit.*, p. XXVI.

Calidad vocálica. — De las causas que pueden influir en ella — oscurecimiento por consonantes enfáticas, palatalización por sonidos claros, disimilación y asimilación —, sólo la última aparece documentada en nuestro texto. La rima de palabras pertenecientes a las formas VII, VIII y X nos muestra la asimilación de las vocales del futuro clásico: p. e., *nandahāš* (escrito *plene*) < *nandahiš*. Stumme [1] señala lo mismo para las formas II y V, y este hecho — a juzgar por la escritura de los manuscritos — puede darse también para el lenguaje del *zéjel: yadabbar* frente a *yuṣaddiq*. El vocalismo de la forma IV parece muy arbitrario: *tarīd* frente a *turīd* (Nykl: *narsal;* Tuulio: *narsil*). Tenemos asimismo: *faᶜal* < *faᶜil (yabas* < *yabis);* futuros *yafᶜal* < *yafᶜil (naḫlaf* < *naḫlif); yafᶜal* < *yuᶜfal (yaṣṭād* < *yuṣṭād); yufᶜul* < *yaᶜful (yuqul, tuqul;* cf. tunecino *nošrob).* La rima exige, en cambio, alguna vez, casos de disimilación: *tahīb* < *tahab.* Las inconsecuencias de grafía, que parecen indicar un paulatino abandono de las formas dialectales y un deseo de regresar de nuevo a la norma clásica, hacen a veces sumamente insegura la determinación de la calidad. Puede haber asimilación de la vocal de la preposición inseparable a la del nombre a que se une: *hu-wuddī* (cf. tunecino *muñ-gudwa*).

Cantidad vocálica. — En este punto la norma clásica queda infringida con frecuencia, y aquí las minuciosas observaciones de Ḥillī exigen una explicación más profunda. Sus indicaciones y sus textos contienen ejemplos tanto de abreviaciones como de alargamientos, y éstos unas veces en sílaba abierta tónica y otras en sílaba contigua a la tónica. Como alargamiento de tónica, el ejemplo *ána* < *ánā* es a la vez de Ibn Quzmān y de la lengua moderna [2]. Los imperativos de verbos cóncavos toman también a veces vocal larga, por influencia del acento: así, en sílaba abierta, *íỷi* (Ibn Quzmān y tunecino), y, en sílaba cerrada, *zīd* < *zid* (tunecino), *ṭīb* < *tib* y *tīḥ* < *tiḥ* (Ibn Quzmān). En sílaba abierta — en tunecino también en sílaba cerrada — el acento alar-

[1] *Op. cit.*, p. XXVIII.

[2] Cf. Stumme, *op. cit.*, p. XXX. El texto usa aquí ocasionalmente el signo *madda.* Nykl, *op. cit.*, p. 285, lee *f anā ṭūl,* en vez de *fa-'āna ṭūl* (⏑ – ⏑ –).

ga la vocal *a* ante ᶜ: *mā́ᶜu* < *máᶜa-hū* [1]. Con frecuencia la rima acentuada alarga la vocal, como *andalŭ́s*, *nandahāš:* «¿no habrá estado antes más extendido en magribí el alargamiento de sílaba final tónica?» [2]. La sílaba contigua a la tónica puede resultar alargada si el que habla coloquialmente conserva por ultracorrección, alargándolas, vocales breves átonas en sílaba abierta, que tienden a elidirse normalmente: así de *saḳán*, por evitar *sḳan*, se cae en *sāḳán* [3]; pero es inseguro hasta qué punto se puede aplicar al *zéjel* esta lectura deletreada, explicable psicológicamente como «lenguaje afectivo» [4], por timidez de recaer constantemente en la pronunciación trivial [5]. Acaso tampoco sea extraordinario el fenómeno inverso, o sea la abreviación de vocales largas átonas en sílaba abierta. Las sílabas cerradas tónicas, lo mismo se alargan *(andalŭ́s)* que se abrevian *(yajáf* < *yajā́f)*. Cuando la vocal va seguida de dos consonantes suele haber abreviación *(yalúmnī* por *yalŭ́mnī; qál-lī* y *yaqúl-lī)* [6]. Stumme [7] cita *iqúl-leḳ* al lado de otros ejemplos en que las dos consonantes resultan juntas por la elisión de vocales en la palabra, como *ṣáḥbeḳ* < *ṣā́ḥibuḳ* o *dájlīn* < *dā́jilīn*. El lenguaje del *zéjel* permite también *ṣáḥb al-...* < *ṣāḥib al-...;* pero asimismo *wáldū* < *wālidubū*. Muchas veces la cantidad es arbitraria.

Vocales finales. — Su tratamiento es muy variable, porque

[1] Asimismo: *dāᶜū* < *daᶜbū* y *nadāᶜaḳ* < *adaᶜuḳa* (Ibn Quzmān y tunecino); pero *daᶜnī* y *tadaᶜ* + cons. (Ibn Quzmān) frente a *smāᶜt* (tunecino). Cf. Stumme, *op. cit.*, p. xxx.

[2] Kampffmeyer, *op. cit.*, p. 10.

[3] A. Fischer, en sus *Marokkanische Sprichwőrter* (1898), observa lo mismo: «Las vocales breves átonas en sílaba abierta se suelen perder; pero si perduran, se alargan muchas veces» (*āmīn, mūhimm, mūdir* y otros ejemplos en pretónica). Kampffmeyer ha adoptado esta norma, y Stumme la ha comprobado en tunecino.

[4] Tuulio, *op. cit.*, p. 24.

[5] Cf. Stumme, *op. cit.*, p. xxx: «Si existe intención de hacer resaltar también estas vocales breves átonas (en sílaba abierta), bien por hacer más expresiva la pronunciación, bien por reproducir con mayor exactitud una palabra clásica, el hablante tunecino suele sustituirlas por una vocal larga».

[6] Cf. Fischer, *op. cit.*, p. 11: «El acento alarga a veces vocales breves; pero, en otras ocasiones, abrevia vocales largas, a consecuencia de la pronunciación enérgica resultante de la acentuación» (*wáḥda, qalli:* ejemplos ante consonante doble).

[7] *Op. cit.*, p. xxx.

depende de necesidades métricas. Así, unas veces hemos de leer *qālū* (– –) y otras *qālu* (– ⏑). La vocal final, originariamente larga, es ambigua [1]. Stumme [2] ha encontrado la fluctuación *qālū-qālu* más de doce veces en la misma página de sus textos tunecinos. En este punto, aplicado al lenguaje del zéjel, hay que tener suma precaución.

Cuanto queda dicho sobre el *zéjel* y el lenguaje en él empleado aspira sólo a explicar mejor el material que a continuación exponemos. Valga, pues, sólo como introducción, y al arbitrio del lector queda el estudiar con mayor profundidad los ejemplos aducidos por Ḥillī.

[1] Según ya comprobó Fischer para el marroquí (*op. cit.*, p. 11), esto se aplica también a las vocales *u* e *i* resultantes de debilitación de *wāw* y *yā'*.

[2] *Op. cit.*, p. XXXI.

ANÁLISIS DEL CONTENIDO DEL CAPÍTULO DEL «ʿĀṬIL» DE ḤILLĪ REFERENTE AL «ZÉJEL» [1]

[f° 15 *b*] Ḥillī, que incluye en el *šiʿr* el *muwaššaḥ* y el *dō-bait* por tratarse de géneros con flexión o *iʿrāb*, excluye de él cuatro géneros populares sin flexión *(laḥn)*, a los que dedica capítulo aparte, y son: 1°, el *zéjel;* 2°, la *mawāliyya;* 3°, el *kān-wa-kān,* y 4°, el *qūmā.* [f° 16 *a*] Los cuatro son distintos, porque el 3° tiene un metro *(wazn)* y una rima *(qāfiya)*, el 2° tiene un metro y cuatro rimas y el 4° tiene dos metros y tres rimas, mientras el 1° tiene múltiples metros y rimas, sin contar otras diferencias en la estructura *(tartīb)* y en el tecnicismo *(iṣṭilāḥ).*

Los magribíes, egipcios y sirios suelen hablar de siete formas poéticas: 1, *šiʿr;* 2, *muwaššaḥ;* 3, *dō-bait;* 4, *zéjel;* 5, *mawāliyya;* 6, *kān-wa-kān,* y 7, *ḥammāq.* Las gentes del ʿIrāq y de Diyār Bakr [2] no admiten más que cinco de ellos, sustituyendo los otros dos *(zéjel* y *ḥammāq)* por el *ḥiǧāzī* y el *qūmā*, que aparecieron por vez primera en la Bagdad ʿabbāsī y se cantaban al *saḥūr* en las fiestas de ramaḍān. [f° 16 *b*] La pérdida del *zéjel* obedece a que los ʿiraquíes no distinguían entre *muwaššaḥ*, *zéjel* y *muzannam* («contaminado» de *laḥn*). El *ḥiǧāzī,* que lo sustituye, consta de dos *bait* sacados del *sarīʿ*, del mismo modo que la *mawāliyya,* inventada en Wāsiṭ, consta de dos *bait* sacados del *basīṭ. Ḥiǧāzī* y *zéjel* tienen ciertas semejanzas (lenguaje con *laḥn* y reunión de varios *qufl* [versos], cuatro de los cuales forman un *bait* [estrofa]), pero se diferencian porque en el *ḥiǧāzī* la rima es la misma en todas las estrofas, cualquiera que sea su nú-

[1] Cito los folios según el manuscrito de Istanbul, Umumi 5542. — *Siglas*: A = Manṣūr al-Aʿmà; AʿA = Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Ṣāḥib Dār aṣ-Ṣalā'; Ḥ = Ḥillī; IG = Ibn Gurla (?); IḤ = Ibn Ḥassūn; IQ = Ibn Quzmān; IʿU = Ibn ʿUmair; M = Mudgalīs; Š = Šāṭibī.

[2] Cf. texto y traducción de este pasaje en M. Hartmann, *Strophengedicht,* p. 218.

mero, mientras que en el *zéjel* la rima cambia de estrofa a estrofa. En cuanto al *ḥammāq* fué género desconocido por los ʿiraquíes, que lo sustituyeron por el *qūmā*, que tiene dos metros.

De los siete géneros antes citados, tres se consideran unánimemente flexionados y totalmente exentos de *laḥn*, por lo cual Ḥillī los ha incluído en su Dīwān principal. Son el *šiʿr*, el *muwaššaḥ* y el *dō-bait*. Otros tres tienen *laḥn*, y son el *zéjel*, el *ḳān-wa-ḳān* y el *qūmā*. En cuanto al séptimo restante — *mawāliyya* — admite tanto *laḥn* como *ʿirāb*, aunque lo primero parece más adecuado. [f° 17 *a*] Ḥillī lo incluye entre los cuatro géneros de *laḥn*. Cuando se formó en Wāsiṭ del metro *basīṭ*, estaba flexionado en cada uno de los cuatro *qufl* de sus estrofas, sin tener en cuenta que el tema fuera amoroso, panegírico o satírico; pero posteriormente tomó en Bagdad carácter popular. Afirmar, no obstante, que la *mawāliyya* admite *iʿrāb* y *laḥn* no quiere decir que en un mismo *bait* unas palabras vayan flexionadas y otras no — singularidad poco apreciada y que en el zéjel se llama *taznīm*, o «contaminación» —, sino que alude a que este género sufrió una popularización tardía, consistente en sustituir el *iʿrāb* originario por el *laḥn*.

La obra de Ḥillī sobre los cuatro géneros poéticos en *laḥn* se titula *al-ʿĀṭil al-ḥālī wa-l-murajjaṣ al-gālī* («Lo desnudo adornado y lo abaratado caro»), porque se propone mostrar cómo estos géneros — a la moda entre gentes alegres, y despreciados entre las personas serias —, a pesar de renunciar a las galas del *iʿrāb*, ostentan metáforas, *maʿānī* y finezas literarias. Ḥillī cita las palabras sin ortografía, tal como se pronuncian, [f° 17 *b*], porque lo esencial es que las palabras, aunque deformadas o vulgarizadas, se adapten al metro, y de cuando en cuando las comenta [1].

[1] Ḥillī ha sido extractado por algunos literatos posteriores; por ejemplo, por Ibšīhī en el *Mustaṭraf*, II, 185; cf. Hammer-Purgstall en *JA*, 1849, 248; Ibn Jaldūn, *Muqaddima* III, 129-130; Ibn Ḥaŷar, *Durar* II, 371; Ḥuwaizawī (*ZDMG*, VII, 367-8); Jafāŷī, *Šifāʾ* 11, y Muḥibbī, *Julāṣa* I, 108-110 (cf. Hammer en *JA*, 1839, 162).

EL «ZÉJEL» PRIMER GÉNERO DE LAḤN

El «zéjel» es el género más apreciado, y el que presenta mayor pluralidad de rimas y mayor número de metros, todavía muy variados en tiempos de Ḥillī. Su fama rebasó las fronteras del Occidente, su lugar de origen.

Lexicográficamente, *zéjel (= zaŷal)* quiere decir «voz», e indica que las cesuras métricas y las rimas sólo alcanzan todo su valor cuando el poema se canta. [f° 18 *a*].

Los cultivadores occidentales del *zéjel* distinguen en él cuatro modalidades, atendiendo a su asunto: 1) el *zéjel* propiamente dicho, que canta el amor y el vino; 2) el *bullaiq*, que trata temas cómicos y obscenos; 3) el *qarqī*, satírico; y 4) el *muḳaffir* (= el que expía los pecados), que da admoniciones y sentencias gnómicas. Lo que en estos cuatro géneros está flexionado recibe el nombre de *muzannam* (= «contaminado» de *iʿrāb*). La cuarta modalidad no es realmente ni *zéjel* ni *muwaššaḥa:* las partes flexionadas son como la *muwaššaḥa* y las no flexionadas como el *zéjel.*

He aquí cómo se cuenta el origen del *muḳaffir:* Cierto poeta que había compuesto un *muwaššaḥ* con una *jarŷa zaŷaliyya* (= finida en lenguaje zejelesco) obscena, se exculpó en otro muwaššaḥ *muḳaffir* (= expiatorio), flexionado, en idénticos metro y rima. De esta suerte [1], la verdadera condición de un *muḳaffir* es tomar como modelo un *maṭlaʿ* (= arranque de canción que da el tipo de los versos comunes o estribillo), o una *jarŷa zaŷaliyya*, de otra *muwaššaḥa.* Ḥillī aduce aquí como autoridad a Ibn Sanā' al-Mulk [f° 18 *b*], que, en su *Dār al-ṭirāz* [2], cita una *muwaššaḥa* suya con *jarŷa zaŷaliyya* y otra *muḳaffir*, con iguales metro y rima, cuyo modelo en los finales de estrofa es la *jarŷa.* Más tarde, sin embargo, esta regla fundamental quedó olvidada, y el *muḳaffir*, al popularizarse, adoptó el estilo de *laḥn.*

[f° 19 *a*] En otros géneros, en que no se hace diferenciación de cuatro grupos atendiendo al tema, lo flexionado se llama *muwaššaḥ,*

1 Este pasaje de Ḥillī ha sido señalado por M. Hartmann, op. cit., 108.
2 Pasaje citado por M. Hartmann, op. cit., 108 y 53.

lo no flexionado *zéjel*, y lo mixto *muzannam*, sea cualquiera el asunto. El *iʿrāb* es admitido en casos como el del nombre indeterminado acompañado de atributo: *waŷhan malīḥan; guṣnan raṭībān*. Generalmente, el *taznīm* se considera menos soportable en la *muwaššaḥa* que en el *zéjel* [1], puesto que en el estilo de *laḥn* de este último el *iʿrāb* representa un retorno a lo originario, mientras que, en el estilo de *iʿrāb* de la muwaššaḥa, la «contaminación» vulnera tanto los principios del *iʿrāb* como los del *laḥn*.

Los bagdadíes tienen un talento especial para las canciones populares (ejemplos: *zéjeles de* Ibn al-Marāgī y otros), debido a su técnica lingüística: *imāla*, *iddigām* (= asimilación) y *tabdīl ḥarf biājar* (= cambio de una letra por otra); procedimiento este último basado en causas estéticas. [fº 19 *b*] Sus peculiares finezas lingüísticas les son, naturalmente, más caras que las correspondientes egipcias y magribíes, que, como es lógico, son, en cambio, más apreciadas en Egipto y en el Magrib. Expresiones corrientes en Bagdad son rechazadas fuera de su territorio, y, de idéntico modo, la lengua magribí tiene giros que sólo comprenden los que hablan dicha lengua.

[fº 20 *a*] Los epígonos e imitadores de Ibn Quzmān han establecido en nombre de éste, reglas arbitrarias (cf. artículo cuarto, infra). Por ejemplo: del prólogo del cordobés a su Dīwān (= *Iṣāba*, o Cancionero, ed. Nykl, p. 9), donde dice: وقد جرّدته من الإعراب ، كتجريد السيف من القراب ، (= «lo despojé del *iʿrāb*, como se despoja la espada de la vaina»), han deducido una prohibición tajante del *iʿrāb*, que no es exacta, porque lo único que Ibn Quzmān prohibe es el empleo sistemático del lenguaje flexionado. Sólo cuando posteriormente fué en aumento la penetración paulatina del *iʿrāb* en el *zéjel*, fué cuando la restricción de Ibn Quzmān — o sea, se prohibe el *iʿrāb* en el *zéjel* «sobre todo si el *iʿrāb* es intencionado» [2] — se convirtió en un veto

[1] Ibn Quzmān opina al revés, según *Iṣāba*, o Cancionero, ed. Nykl, p. 10 del texto árabe: وليس اللحن في الكلام المعرب ، القصيد أو الموشّح ، بأقبح من الإعراب في الزجل. [Nykl: الموضع]

[2] Esta cita la tomó Ḥillī del *Gran Dīwān* (cf., sobre este punto, infra, el ar-

absoluto. Ibn Gurla (?), «el poeta occidental», procedió de modo muy distinto, pues empleó el *laḥn* en la muwaššaḥa y flexionó en el *zéjel* intencionadamente, «usando de su pleno albedrío» (*istihtāran*). [f° 20 *b*]. Según él, «la gente exige una expresión muy pulida y ligereza de forma». Por eso Ibn Gurla (?) fué objeto de críticas por parte de Ibn Sanā' al-Mulk, que en su *Dār al-ṭirāz* no inserta ni una sola muwaššaḥa suya. Como muestra de su arte, Ḥillī incluye la muwaššaḥa llamada *al-ᶜarūs* (= la novia), compuesta por Ibn Gurla (?) cuando era amante de Rumaila, hermana de ᶜAbd al-Mu'min, a la que aludió con tanta claridad, que esto fué causa de su condena a muerte. [f° 21 *a*] [1] La mayoría de los *guṣn* de sus estrofas están escritas deliberadamente en estilo de *laḥn*, con arreglo a la técnica del *zéjel*. (Sigue la cita de una estrofa improvisada como suplemento a esta *muwaššaḥa*, clamando venganza antes de su ejecución, y la cita de uno de los *zéjeles* del mismo poeta).

Hay opiniones diversas sobre quién fuera el inventor del *zéjel*. Para unos, lo derivó Ibn Gurla (?) de la *muwaššaḥa*, mientras otros atribuyen dicho mérito a Yajlaf ibn Rāšid [2], que fué el «imām del zéjel» antes que Ibn Quzmān [f° 21 *b*], y cuyo estilo grave contrastaba con el más ligero, que ganó pronto el favor del público, introducido por Ibn Quzmān. Éste, que llegó, en efecto, a ser «imām del zéjél» después de Ibn Rāšid, se burla de la «fuerza» *(quwwa)* poética de su predecesor. Pero hay, además, quienes tienen por inventor del *zéjel* a Mudgalīs [3], cuyo remoquete [4] interpreta Ḥillī, con etimología popular, como *madaga l-līs* (= «masticó los copos de algodón que se ponen en el tintero»), por haber sido ésta una singularidad que tenía

tículo cuarto). La existencia de esta colección principal, al lado de la selección hecha para Waškī que representa la *Iṣāba* o Cancionero editado por Nykl, era desconocida hasta ahora.

1 Cf. Apéndice, al final de este artículo.

2 Cf. sobre él, *Iṣāba* o Cancionero, ed. Nykl, 303: «Este zéjel ha resultado totalmente encantador; / Ibn Rāšid no puede decir uno igual a pesar de su excelencia».

3 Cf. sobre él, Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, III, 407; Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb* = *Analectes*, I, 791; II, 261-2; y, basándose en estos textos, Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, 1946, 309-11.

4 «Un sobriquet qui n'appartient pas à la langue arabe»: *Prolegomènes*, trad. Slane, III, 439.

cuando aún asistía de niño a la escuela (su dīwān le llama, además, Abū ʿAbd Allāh ibn al-Ḥāŷŷ). Pero es evidente que Mudgalīs no es el zejelero más antiguo: Ḥillī halla en el dīwān de este poeta, y en uno de sus *zéjeles*, una *jarŷa* copiada de un *maṭlaʿ* de Ibn Quzmān [1], lo que demuestra la prioridad de éste [2].

[f° 22 *a*] De las ciudades andaluzas Sevilla, Córdoba, Valencia y Málaga, cuna de este arte, proceden siete grandes zejeleros: Yajlaf ibn Rāšid, Ibn Quzmān, Mudgalīs, al Ḥubaiṭ, al-Bardaʿī, al-Ḥammāl e Ibn al-... ka [3].

Lo primero que estos poetas compusieron fué las llamadas *qaṣīdas zaŷaliyyas*, que eran versos en metros clásicos y monorrimos, como el *qarīḍ*, sin otra diferencia que el empleo del lenguaje con *laḥn* y de giros populares. Los casos inevitables de *iʿrāb* los solucionaban mediante una ortografía propia: así, el *tanwīn* (que en ellos iba siempre en acusativo) lo escribían separado de la palabra: رجل ان, por رجلا [4]; y escribían y pronunciaban en consecuencia اى por ا (احياى por إحياً). El dīwān de Mudgalīs [5] contiene trece de estas qaṣīdas ajustadas a metros clásicos (cita pasajes en los f^os^ 22 *b*-25 *b*). [f° 25 *b*] Ḥillī encuentra más textos análogos en otros poetas, pero no incluídos en colecciones ni transmitidos con garantías de autenticidad.

Luego, poco a poco, estas qaṣīdas pasaron [f° 26 *a*] de la rima y metro únicos a la pluralidad de metros y rimas, constituyéndose en género aparte:

1 Es la canción LXII del Cancionero, ed. Nykl, p. 145.

2 Ḥillī podía haberlo también deducido de las poesías de Mudgalīs que él mismo cita, y en las que aparece como panegirista de los gobernadores almohades de Andalucía: Abū Saʿīd (548-60 h.) y Abū Zaid (571 h. y 577 h.), ambos gobernadores de Granada; Abū Yaḥyà (577 h.), gobernador de Córdoba, y Abū ʿAbd Allāh (577 h.), gobernador de Murcia. Un verso alude a sucesos del año 571 h. (comienzo del gobierno de Abū Zaid). Además, se menciona a Ibn ʿAyyāš (m. 568 h.). No olvidemos que Ibn Quzmān murió en 555 h.

3 Hs. 22 *a*: Ibn al-M...ka; Hm. 8 *b*: Ibn al-L. m. ka.

4 Así, el ms. G, p. 33, línea 19, dice شرآ ان por شرآءً.

5 Este dīwān existía aún en la época de Ḥillī (cf. infra artículo cuarto); pero ya no ha llegado a nosotros, o al menos no ha podido todavía ser hallado.

«Las recitaban con músicas amables, gratas al oído, en que se correspondían armónicamente las melodías y el ritmo, pues el canal *(ŷadwal)* de cada una de sus entidades poéticas necesitaba un punto en que acabar y un corte en que se remansasen sus melodías repetidas *(dawr)*. Con noble designio y refinado gusto se empeñaban por unir las reglas del arte musical con la corrección de las formas métricas árabes. No conocían, sin embargo, las invenciones hechas por los persas de intercalar *tarānā*, *āwāzā* o *āwāzgaštā*, para rellenar los huecos entre los períodos repetidos *(dawr)*, ni la *sarband* [zarabanda]. Lo que hacían era componer, según el metro *(wazn)* de cada *ŷuz'* de las qaṣīdas, un grupo de palabras *(kalām)*, equivalente en gravedad y ligereza a dicha parte, y que ocupara su lugar en la modulación y el canto. Si estas partes empalmaban con los *qufl* del *zaŷal*, las llamaban *jarŷas* [= finidas, estribillos], y, si no empalmaban con ellos, las llamaban *mil' al-zajmāt* [= relleno de los plectros]. A lo anterior lo llamaban *agṣān* y *aqfāl*, y al conjunto *bait* = [estrofa completa]. Luego establecieron diferencias entre unos y otros *wazn* [= metros], sin modificar el *mīzān*. De esta suerte, dichas qaṣīdas se convirtieron en formas métricas *(awzān)* de tipo variable, conforme al *taqṭī'*, al *tafrī'*, al *tarṣī'* y al *taṣrī'*» [1].

[1] He aquí el texto árabe: ذلك لانّهم لمّا لحنوا تلك القصائد بالحان طيّبة السماع ، رائقة في الأسماع ، متناسبة في الانغام والايقاع ، واضطرّ جدول كلّ شعر منها الى محطّ ينتهي اليه ، ومقطع يقف الدور عليه ؛ وكانت همتهم الشريفة ، وطباعهم اللطيفة ، ناهضةً بالجمع بين أصول الطرب ، وصحّة أوزان العرب ؛ ولم يكن لهم اطلاع على ما اخترعه الأعاجم من تلفيق الترانات والاوازات والاوازكشتات ، المتمّم بها نقص الأدوار ، والسربندات ؛ وضعوا على وزن كلّ جزء منها كلاماً ، يوازنه في الثقل والخفّة ، ويقوم مقامه عند الترنّم والغناء ؛ وسمّوها ، مع اتّصالها بأقفال الزجل ، الخرجات ، ومع تجريدها عنها ، ملا الزخمات ، وسمّوا ما قبلها بالأغصان والأقفال ، ومجموعها بالابيات ؛ ثمّ خالفوا بين الأوزان ، من غير أن يخسروا الميزان ؛ فانتقلت

Este arte sólo lo comprende «el que conoce sus enseñanzas [= las de los clásicos del *zéjel*] y sus condiciones, y el que lo ha practicado». [f° 26 *b*] Pero muchos que han querido imitar a los clásicos del *zéjel* se han visto arrastrados por la *faṣāḥa* a faltas contra el *mīzān:*

«Uno usa de la *ziḥāfa* y yerra en el metro *(wazn);* otro busca rarezas lingüísticas y cae en el *laḥn;* éste repite las rimas; aquél se debilita al querer emplear en él [en el *zéjel*] la fuerza; el de más allá considera [ciertos giros] equivocados, cuando él es quien se equivoca; estotro aspira al clasicismo y desvaría; esotro mete la *hamza* y el *tašdīd;* un tal se estorba y vacila. Estas cosas [reglas] las consideran de poca certeza: hacerlas bien sería estropear el *zéjel*, honrarlas deshonrarlo, esmerarse en ellas echarlo a perder, pues su retórica sería restricción y su verdad ligereza. La técnica de esos tales se aparta de dichas reglas, pues usan al expresarse voces contraídas *(mudmaŷa)*, y la rima obligatoria viene en determinado lugar de la palabra, anterior al final de la misma, en forma que no percibe la inteligencia y a la que no se encamina el pensamiento, con lo cual ponen a prueba a quien no está familiarizado con su técnica y no está avezado a su uso» [1].

تلك القصائد الى أوزان مختلفة الوضع ، بحسب التقطيع والتفريع والترصيع والتصريع. Da el texto árabe y lo traduce al alemán M. Hartman, *op. cit.*, pp. 114-5. — [Al traducir del alemán al español ha sido forzoso volver al interesantísimo texto árabe; pero ni éste ni la versión alemana de Hartmann están exentos de muchísimas oscuridades. ¡Cuánto nos queda aún por conocer en esta difícil cuestión del zéjel! — *N. de la R.*].

[1] He aquí el texto: فمنهم من زاحف فأخطأ الوزن ، ومنهم من أغرب فوقع في اللحن ، ومنهم من أوطأ قوافيه ، ومنهم من أضعفه استعمال القوى فيه ، ومنهم من ألغى فلغى ، ومنهم من بغا الفصاحة فبغا ، ومنهم من همز وشدّد ، ومنهم من حار وتردّد . وتلك عندهم شبهات احسانها إساءه ، وشرفها دناءه ، وإجادتها رداءه ، وبيانها حصر ، وصدقها أشر ؛ واصطلاحهم بمعزل عن ذلك ، فإنّ لهم في اللفظ ألفاظاً مُدمَجة يكون اللزوم في بعض الكلمة

Como ejemplo de estas manipulaciones aduce Ḥillī el de que algunos, mediante cesuras, hacen de una frase métrica (que podría ser un *bait* con una o dos rimas) nada menos que un *maṭla*ᶜ y un *bait*, con siete rimas en junto (dos en el *maṭla*ᶜ y cinco en los *guṣn* del *bait*: [f° 27 *a*]

*maṭla*ᶜ = Kam nuqā- / sī šaqā.
bait = Wa-zamā- / nī ramā- / nī wa-mā / ᶜād li-qā- / sī baqā.

O todavía con cesuras más juntas:

*maṭla*ᶜ = Al-baḥ- / r aṣbaḥ.
bait = Furŷā / wal-ŷā- / mūs ŷā / yaṣbaḥ.

O incluso monosilábicamente:

*maṭla*ᶜ = Zam- / zam.
bait = Ḥar- / rar / dir- / ham.
*maṭla*ᶜ = Šaᶜ- / šaᶜ.
bait = Min / dan- / n an- / faᶜ.

Al lado de estas formas breves *(nuḳat qiṣār)* tienen también *zéjeles* con largas frases y rimas contraídas, en que no aparece separada la entrada obligatoria de las rimas, hasta el punto de que, a veces, el que imita la poesía no se da cuenta de esos puntos de entrada, exteriormente imperceptibles, y, al dejarlos perder, estropea la rima. [f° 27 *b*] Por ejemplo, el imitador de un *maṭla*ᶜ en:

(1 *a*)... al-milāḥ (2 *a*)... jaddū (3 *a*)... wa-nār (4 *a*)... ᶜiḏār
(1 *b*)... iltimaḥ (2 *b*)... wardū (3 *b*),.. bahār (4 *b*)... ṣufār

no ha reconocido las rimas 2 *a* y 2 *b* como puntos de entrada.

منها دون آخرها لا يسبق الذهن إليها ، ولا يعرج الفكر عليها ، يمتحنون بها من ليس له باصطلاحهم أنس ، ومن عنده ليس في معرفته لبس .

Ḥillī, que ha estudiado a fondo estas y otras dificultades y cuestiones, inicia al lector en la técnica del *zéjel*, para lo cual comenta las reglas referentes a palabras, metros, rimas, licencias y prohibiciones, según la opinión de los mejores representantes del *zéjel*. [f° 28 *a*] En tres artículos va a tratar de las divergencias de la norma relativos, respectivamente, a palabras, metros y rima, y a los tres añadirá un cuarto. Si algunos ejemplos sirven al mismo tiempo para comprobar varios fenómenos, se los repite cuando hace falta. El material no utilizado o es difícilmente asequible o carece de importancia.

ARTÍCULO PRIMERO

Trata de las palabras que difieren de la forma normal, por adición, supresión, o cambio de una letra.

1. — *Prohibido en el «zéjel», permitido en el «šiʿr».*

A esta categoría pertenecen:

1) El *iʿrāb* con vocal breve y larga.
2) *Sa-*, *sawfa*, *muḏ*, *munḏ*, y la *ka-* de comparación.
3) Las *ḥarakāt ṯaqīla (madda, hamza* y *tašdīd)*.
4) El *tanwīn*, salvo en los nombres con atributo.
5) Conservación de la *n* de plural; y [f° 28 *b*]
6) La cita de un versículo alcoránico (como caso de lenguaje con *iʿrāb*).

Los zejeleros más tardíos, para formular estas prohibiciones, se apoyan en Ibn Quzmān; pero éste, como sus contemporáneos, falta a todas y cada una de las seis reglas.

2. — Permitido en el «zéjel», prohibido en el «šiʿr».

En esta categoría entran ciertas alteraciones de las palabras [1]:

1 *a)* *Adición de nua letra:*

alif: iṯḥakkam < taḥakkam (M); ijḏalnī < jaḏalnī (M); n(a)šayyāʿu < nušayyiʿuhū (M) [fº 29 *a*].

wāw: n(a)fār(a)qūhā < nufāriq(u)hā (M).

1 *b)* *Pérdida de una letra:*

yā': mat < matā (IQ).
hā': faqī < faqīh (IQ).
mīm: šamtu < šamamtu (M).
ta': istiṭāʿi < istiṭāʿatī (M) [fº 29 *b*].

2 *a)* *Adición de «hamza» no radical:*

'itjayyal < tajayyal (IQ); 'ahnā < hunā (Š); 'išwat < šawat (= ella se abrasó) (M).

2 *b)* *Pérdida de «hamza» radical:*

wal-ḥad < wa-l-'aḥad (M); maŷik < maŷī'ak (M); [fº 30 *a*] laik < 'ilaik (IḤ); ʿūḏ < 'aʿūḏ (IḤ); l-ajḏ < li-'ajḏ (Š).

3 *a)* *Adición de «madda» no radical* [fº 30 *b*]:

'ānā < 'anā (IQ), bil-'āmis < bil-'ams.

3 *b)* *Pérdida de «madda» radical:*

ŷāt < ŷā'at (IQ); 'ašyā < 'ašyā' (M).

[1] M. Hartman llama la atención sobre este pasaje de Ḥillī en su trabajo *Arabische Lieder aus Syrien*, apud *ZDMG*, LI (1897), 178-80.

4 *a)* *Adición de «tašdid»:*

en prepos.: minnū < minhu (IQ, M); ʿannū < ʿanhu (M).
en diminut.: judayyad < judaid (M): fumayyam < fumaym (M).
otros casos: [fº 31 *a*] yadd < yad (M).

4 *b)* *Pérdida de «tašdid»:*

mara^{t} < marra^{t} (IQ); qaṭ < qaṭṭ (M) [fº 31 *b*]; nuwār < nuwwār (IʿU).

5 *a)* *Adición* de *vocal:*

ʿaqal < ʿaql (M); šakal < šakl (M); šamal < šaml (M): ŷarī < ŷary (IG); dulū < dalw (IQ) [fº 32 *a*]; ʾiḏan < ʾiḏn (M).

5 *b)* *Pérdida de vocal:*

ḥammalnī < ḥammalanī (M); ḥaŷr < ḥaŷar (M).

6 *a)* *Alargamiento de vocal breve:*

ū < u: nastanšiqūk < nastanšiquk (M).
ā < a: [fº 32 *b*] yaʿšāqū < yaʿašaqu (IQ); māʿū < maʿahū (IQ); raŷāʿat < raŷaʿat (Š). [fº 33 *a*]
ī < i: bīh < bih (IQ).

6 *b)* *Abreviación de vocal larga:*

u < ū: qulubnā < qulūbnā (M); marfuʿ < marfūʿ (IʿU).
a < ā: wa-mal < wa-māl (Š); wa-la < wa-lā (Š); ḥaiṭ < ḥāʾiṭ (IQ); ṭalaṭīn < ṭalāṭīn (M); [fº 33 *b*] firaqhum < firāqhum (M); ṣaḥbat al-ʿainain < ṣāḥibat al-ʿainain (IḤ).
i < ī: turid < turīd (M).

7 *a)* *Apócope donde no debe haberlo (muy usual en prosa y poesía):*

aš taqul < aš taqūl (IQ); yaṣduqū < yaṣduqūn(a) (IQ); yanṭiqū < yanṭiqūn(a) (IQ).

7 *b)* *Falta de apócope donde debe haberlo:* [fº 34 *a*]

lā tagmizūna < lā tagmizū (= no parpadea) (IQ); qlub taṣīb < qlub taṣib (apócope detrás de imperativo) (IQ); lam t(a)naŷŷīh < lam tunaŷŷiḥ (Š).

8 *a)* *Uso de masculino por femenino:*

faḍīlatain iṯnain < faḍīlatain iṯnatain (IQ); [fº 34 *b*] dāᶜu yabkī dāᶜu yashar (referido a ᶜainī) (M); wa-ᶜainan ašhal (ᶜain como masc.) (M); [fº 35 *a*] wa-btahaŷ bi-kulli ṭīb (referido a riyāḍ) (IḤ).

8 *b)* *Uso de femenino por masculino:*

manāmaᵗ < manām (IQ); šuwayyaᵗ < šuway (IQ); fumaimaᵗ < fumaim (M).

9 *a)* *Uso de plural por singular:*

akbādī < kibdī (IQ, M). [fº 35 *b*]

9 *b)* *Uso de singular por plural:*

jiṣāl ḥamīd < jiṣāl ḥamīda (M).

10) *Reducción de la palabra a la letra inicial:*

ḳa < ḳān o ḳunna: ka-naḥlif < kunnā naḥlif (M); ka-naqṭaᶜ < kunnā naqṭaᶜ (M); ka-yazᶜam < kān yazᶜam (Š); [fº 36 *a*] ka-naḥriqū < kān naḥriquhū (Š).

j < juḏ: juttarā < juḏ tarā (IḤ).

11) *Interjección de vocativo + artículo:*

ya l-gazāl (IḤ); ya l-asmar.

12) *Modificación de una palabra por adición, supresión o cambio:* [fº 36 *b*]

naŷarrī < nastaŷri' (IQ); allī < alladī (IQ); as-sā < as-sāᶜaᵗ (IQ); [fº 37 *a*] tūḍa < hū ḍā: tūḍa rīḥ aš-šarāb tafūḥ min fīh (IQ); li-hawl al-ᶜāšiqīn < li-hā'ulā'i l-ᶜāšiqīn (M); yaḍḍā < aiḍan (M), también escrito a menudo yaḏḏā. [fº 37 *b*].

ARTÍCULO SEGUNDO

Es una introducción — sin ejemplos — sobre las formas métricas *(awzān)* irregulares o licencias.

1. — *Prohibido en el «zéjel», permitido en el «šiʿr».*

1) Casos de *ziḥāfa* (o pérdida de una letra) autorizados por los prosodistas.

2) *Jazm* y *jarm*, o adición y pérdida de una letra, respectivamente, al comienzo del verso o *bait*.

3) El segundo hemistiquio o *ʿaŷz* y el primero o *ṣadr* pueden ser heterogéneos, sobre todo por catalexis del *ḍarb* o final del segundo hemistiquio.

2. — *Permitido en el «zéjel», prohibido en el «šiʿr».*

1) Uso de metros o *awzān*, que no pertenecen al sistema de los dieciséis metros clásicos.

2) Los hemistiquios, o *šaṭr*, pueden diferir en longitud y rima.

3) La estrofa, o *bait*, puede constar de diversos metros y rimas.

4) Los versos, o *qufl*, de la estrofa pueden quedar reducidos a su mínima expresión, incluso a una o hasta a media palabra (véanse antes los ejemplos).

ARTÍCULO TERCERO

Trata de algunas discrepancias en la técnica de la rima.

1. — Prohibido en el «zéjel», permitido en el »šiᶜr». [f° 38 *a*]

1) Equivalencia de wāw y yā', en posición de *ridf* (vocal larga, con semivocal, ante la letra de rima, o *rawī*): ejemplo clásico, de Abū Nuwās: correspondencia de rima entre ... ūrū e ... īrū.

2) Equivalencia entre *hamza* y una letra que rima: ejemplo clásico, de Buḥturī: ... šam'alū – ... mutaḥammilū.

3) *Hamza* como letra general de rima: ejemplo clásico del propio Ḥillī: ... a'ū – ... a'ū.

4) Repetición en la rima después de siete estrofas o *bait* (lo que se considera falta grave).

2. — Permitido en el «zéjel», prohibido en el «šiᶜr». [f° 38 *b*]

1) Cambiar en una poesía la letra de *ridf*, asimilándola a las demás en idéntica posición: ... musūk – ... nadrūk < nadrīk – ... naltaqūk < naltaqīk (M).

2) Hacer que se corresponda una *qāfiya* con *ridf* y una *qāfiya* sin *ridf:* [f° 39 *a*]

> *Wāw, como «ridf» ante «l» se corresponde con «m» ante «l»:* au lā – ... lau lā – ... tamlā (M); ... au lā – ... (la correspondiente *qāfiya* sin *ridf* no aparece señalada, pero en su lugar se da una *qāfiya* con alif como *ridf:*) lā lā (IQ).
>
> *Wāw, yā' y alif como «ridf» corresponden a «qāfiya» sin «ridf»:* ... launī – ... 'annī (AᶜA); ... lailī – ... qul lī (AᶜA) [f° 39 *b*]; ... lau lā – ... wallā (IḤ); en un zaŷal de IḤ, dedicado al visir Ibn al Fajjār, encuentra Ḥ más ejemplos que no cita; ... Abū-l-ᶜAbbās – ... nat'annās (M).

3) Hacer que se corresponda una *qāfiya* en alif y otra sin alif: ... ṭaiyib hanī' – ... man lāmanī (IḤ). N + ī = *rawī* + *waṣl;* la *m* en lāmanī = *dajīl*, porque en la técnica prosódica puede cambiar; la *ā*

ante esta *m = alīf al-ta'sīs*, «alif de base», constante en técnica prosódica [f° 40 *a*].

4) Cambiar, en posición de *ridf*, las tres vocales breves por sus correspondientes largas:

ū < u: ... masrūr — ... Manṣūr — ... yanfūr — ... fa-nẓūr (IQ); ... makrūb — ... manšūb — ... taqrūb — ... yahrūb (IQ); ... andalūs — ... šumūs — ... būs (Š) [f° 40 *b*]

ā < a: ... šarāb — ... gaḍāb < gaḍab(a) (IQ).

ī < i: ... qarīb — ... tahīb < tahib (IQ); ... tadbīr — ... naṣbīr < naṣbir (I°U) [f° 41 *a*].

Ḥ aprueba también lo inverso (cambiar, en posición de *ridf*, las tres vocales largas por sus correspondientes breves), pero sin citar ejemplos.

5) Hacer que se correspondan — rara vez —, en posición de *ridf*, hā' y alif: ... °allālī — ... ḥālī— ... allah lī (IQ).

6) Hacer que, en posición de *waṣl* (o sea, después de la letra de la rima), se correspondan hā' y una vocal larga:

ū y h: ... as-sū — ... ḥassū < ḥassuhu (IQ); ... as-sulū — ... °aŷibtu lū < lahu (A); [f° 41 *b*] ... ḥulū — ... dājilū < dājiluhū — ... y(a)ḥall(a)lū < yuḥalliluhū (IQ).

ā y h: ... rāḥā < rāḥah (= rāḥat) — ... ŷānāḥā (IQ); ... wa-tmallā — ... wallā — ... fillah (IḤ) [f° 42 *a*].

7) Asimilar una letra de *waṣl* a las demás letras de *waṣl* del poema:

ī < ū: ... turkī — ... aškī < aškū (A).

ā < ū: ... wa-mlā — ... aṣlā — ... taglā < taglū — ... taḥlā < taḥlū (I°U).

ū < ī: ... yaṣduqū — ... naltaqū < naltaqī (IQ).

ā < ī: ... yakfā < yakfī — ... yaṭfā (I°U) [f° 42 *b*].

8) Cambiar, como letra de *ridf*, *a* en *i* ante yā': ... walihā — ... °alīhā < °alaihā (M); ... bīk — ... fīk — ... °aināk (M).

9) Repetir como rima la forma y el sentido de una palabra compuesta *–īṭā' al-murakkab*. (Según esta práctica, hoy en desuso, de

los zejeleros antiguos, se repite la palabra compuesta, o una de sus partes, o una preposición + sufijo, unidos en la pronunciación y a veces en la grafía): [f° 43 *a*]

> ... ʿalà dallū — ...šuwaiyah lū — ... aškal lū — ... nuḥmal lū — ... tursal lū (IQ) [f° 43 *b*], o sea repetir lū < lahū, que se considera parte de la palabra anterior, cosa imposible en el *šiʿr*; ... baʿda dāk — ... ka-dāk — ... ḥīna dāk (IQ), o sea repetir dak, que se considera parte de la palabra, escribiendo ḥīnadak; ... y(u)ʿabb(i)s lū — ... yaḥb(i)s lū — ... yaŷlis lū (M), en el mismo *bait*, cosa muy reprochable, que los zejeleros disculpan por la necesidad, o *luzūm*, de la *s* ante lū en yaŷlislū, a menudo escrito como una sola palabra; ... naṣbir kadā — ... insān kadā — ... lū qaṭṭu dā (M), también en el mismo *bait*. [f° 44 *a*].

ARTÍCULO CUARTO

Ḥ vuelve a hablar de las prohibiciones atribuídas a Ibn Quzmān (cf. la introducción), para decir que encuentra en los poemas del zejelero cordobés y en la de sus contemporáneos todo lo que dicen que prohibió.

En el prólogo de IQ a su *[Gran] Dīwān* sólo encontramos un pasaje que contiene una supuesta prohibición: ومن عيوب الزجل إعراب كلامه ، سيما إن قصد الإعراب وأحسنه ما كان باللغة العامّيّة («Entre los defectos del *zaŷal* se cuenta el que sus palabras tengan *iʿrāb*, sobre todo si este *iʿrāb* es intencionado, y lo más hermoso de él es lo escrito en la lengua vulgar»). En la introducción de la colección de poemas titulada *Iṣābat al-agrāḍ fī waṣf al-aʿrāḍ* [Nykl, p. 14] y dedicada a Waškī, IQ censura a Ibn Numāra por haber introducido el *iʿrāb* en sus *zéjeles* [Nykl, p. 10]. En el mismo prólogo al *Gran Dīwān*, se limita a decir: وقد جرّدت فنّي من الإعراب ، كما يُجرَّد السيف من القراب ، فمن دخل عليّ من هذا الباب ، قد أخطأ وما أصاب («He despojado mi arte del *iʿrāb* como se despoja la espada de la vaina, y el que me

acomete por esta puerta se equivoca y no acierta [la primera parte de la cita, en Nykl, p. 8]»). Pero aquí, dice Ḥ, sólo vemos prohibido el uso «intencionado» del *iʿrāb*, que no debe ser regla de uso frecuente, ni el *zéjel* debe admitir *taznīm*. Ḥ se basa en las palabras de IQ: «... sobre todo si este *iʿrāb* es intencionado». Como IQ también lo emplea, si su prohibición fuese absoluta, se le podían aplicar, afirma Ḥ, las palabras del poeta:

لا تنه عن خلق وتأت بمثله ✲ عار عليك إذا فعلت عظيم

(«No prohibas a las gentes hacer lo que tú mismo haces, y si, a pesar de ello, incurres en ello, será gran vergüenza para ti») [f° 44 *b*].

En consecuencia, IQ sólo prohibe el uso «predominante» del *iʿrāb*, aunque su expresión se haya querido generalizar más tarde. Del mismo modo, las palabras divinas «el mes de ramaḍān en el que el Alcorán fué revelado» han de entenderse en el sentido de que se trata de «la mayor parte del Alcorán», y si la tradición dice de un viajero que «no se quitaba el báculo del hombro», quiere naturalmente decir tan sólo que «no se lo quitaba la mayor parte del tiempo». Al pronunciar el árabe, en efecto, no se puede prescindir completamente del *iʿrāb*, por ejemplo en los siguientes casos: 1) en el *tanwīn* del nombre indeterminado, acompañado de un atributo; 2) en el nombre que rige un genitivo determinado por el artículo; 3) en la *madda* radical; 4) en el *hamza* de separación; y 5) en el *tašdīd* de final de las *nisbas*.

A la pregunta de por qué IQ prohibe lo que él mismo hace, se pueden dar tres contestaciones: o prohibe sólo el uso intencionado; o incurre en lo que prohibe movido por necesidad métrica, dándose cuenta de la falta; o tales prohibiciones generales se han inventado con posterioridad. «El vulgo de los que han llegado tarde ha introducido normas que los antiguos no conocían, y a estas normas pertenece este punto [la prohibición del *iʿrāb*], así como el ceñirse del mozo *(šadd al-gulām)*; el llamarlo *qayyim* o *rāʔiḥ;* lo de que el poeta se nombre, alabándose prolijamente, al final del *zaʔal;* [f° 45 *a*] lo de burlarse, al jugar a las prendas ante un director *(amīn)*, imitando oficios ruines [¿costumbres gremiales?]; y lo de congregarse en ciertos sitios de

reunión *(hanaḳim)*, en días determinados, para rivalizar con sus *zéjeles*, en un círculo, al que llaman *ṭābaq*, formado por taberneros y gente baja» [1]. Todas éstas son normas introducidas tardíamente y que el *zéjel* antiguo ignora.

Cabe un último punto de vista, y es que los poetas tardíos introdujeron estas arbitrarias prohibiciones como manera de decidir las competencias entre dos zejeleros rivales. De esta suerte, un poeta flojo, si conocía las reglas, podía vencer a un buen poeta, si las ignoraba; si ambos eran de la misma talla, el que respetaba las prohibiciones ganaba al que las infringía, aunque fuese una sola; y si uno era mejor poeta, pero en su composición se apartaba de las normas fijadas, su mérito decaía y quedaba a la altura del peor. El zejelero digno de premio era el que unía la mayor destreza poética con la más rígida observancia de las reglas. Y estos argumentos influyen sobre Ḥ, que se amolda en sus *zéjeles* a las mentadas prohibiciones, para evitarse así las críticas: «se preparan para sí mismos un muelle asiento» (Alcorán, XXX, 43).

Veamos ahora en detalle las supuestas prohibiciones [f° 45 *b*].

1. — *Prohibición de usar expresiones del lenguaje «faṣīḥ».*

No la observan IQ ni sus contemporáneos, pues las palabras que emplean del lenguaje *faṣīḥ* llenarían un libro. He aquí algunos ejemplos: uso de los sinónimos doctos de «vino», como qahwa, mudām, ṭilā, ḥumayya, jandarīs, rāḥ (IQ); al-la'ālī, con *madda*, *hamza* y *tašdīd* (IQ); [f° 46 *a*] kal-lamā' al-maᶜsūl, con uso de ka- de comparación (IQ); šaḥnā (IQ); la-ᶜamrī (IQ); būsā, en contraste con nuᶜmā (IQ); [f° 46 *b*] un verso en *faṣīḥ* de una *qaṣīda zaŷaliyya* en lām de Mudgalīs; faẓāᶜa — una palabra con ẓ — en una qaṣīda en ᶜain y en un *zaŷal* de M.; un verso de una qaṣīda en dāl de M.; ar-ruz < ar-ruz' en una qaṣīda de M.; [f° 47 *a*] marḥabā en un zéjel de M., etc. — Marḥabā, como elipsis por: ataita ahlan wa-laqīta sahlan wa-laqīta

[1] Texto y traducción de este pasaje, en el estudio citado de la revista *Oriens*, III (1950), 275.

marḥaban, es palabra en puro faṣīḥ, que usó primeramente Saif Dī Yazan en oposición a ᶜAbd al-Muṭṭalib, y que pasó más tarde a estar expresamente prohibida por los críticos del *zéjel:* así, el maestro sirio Šihāb al-dīn Aḥmad al-Amšāṭī censura en un *zéjel* de ᶜAlī ibn Muqātil la existencia de ahlan wa-sahlan. — [f° 47 *b*]. Por lo demás, Ḥ encuentra en otros poetas populares clasicismos todavía más llamativos, como algi ᶜan... = pasa por alto (IḤ).

2. — *Prohibición del «iᶜrāb» en vocal larga y breve.*

También encuentra Ḥ muchos ejemplos de vulneración de esta prohibición. Así, en vocal larga — falta muy grave —: min fīh (genitivo) (IQ); [f° 48 *a*] fāh (acusativo) (IḤ). En vocal breve — falta muy frecuente: ... rāḥā < rāḥan – ... ŷanāḥā < ŷanāhan, en la rima (IQ), siendo así que el *iᶜrāb* en la rima es el peor; [f° 48 *b*] malālī < malālu, en la rima (IQ), con *laḥn* en el *iᶜrāb;* bilā maṭālī (IQ), con *iᶜrāb* legítimo; waṣ-ṣubḥu saifuhū maslūl (IQ), o sea todo un *qufl* flexionado; qādiya al-muslimīna (IQ), o sea *iᶜrāb* de una palabra con tercera radical yā', que es el más claro, junto con la vocalización en *a* de la *n* de plural; -iya como sufijo: [f° 49 *a*] zamāniya (IQ); hiya (IQ). — Los poetas IQ, M, IᶜU, Š, IḤ y otros podrían suministrar muchos más ejemplos de *iᶜrāb;* pero Ḥ cree haberse extendido ya demasiado. La fuerza demostrativa de tantos ejemplos vencerá al émulo que quisiera invalidar alguno, y la frecuente repetición de estrofas anteriormente citadas se hace en consideración al lector.

3. — *Prohibición del uso de partículas como «sa-», «saufa», «muḏ», «munḏ», «ḳa-», «iḏ», «ṯumma», etc.*

Ḥ, sin embargo, las encuentra todas usadas por las autoridades del *zéjel:* [f° 49 *b*] sa-tadrīh (IQ); sauf tarā (IᶜU); munḏ faqad tu (IQ); munḏ al-yaum (M); munḏ ᶜašiqt (IḤ). El lector mismo podrá encontrar las restantes partículas en las citas precedentes.

4.—Prohibición de las «ḥaraḳāt ṯaqīla»: [f° 50 *a*] *«al-madd al-fāḥiš», «al-hamz al-ẓāhir», «al-tašdīd al-ṯaqīl».*

Aunque IQ censura a Ibn Numāra por usarlas, él no se atiene a la prohibición: širā'an (IQ), caso grave por coincidir con *hamza* y *tanwīn;* kullu ṯanā'in (IQ); ašyā'(e) (M), mā' al-gamām (IḤ); [f° 50 *b*] dimā' al-qatlā (IḤ); wa-'in 'arād (IQ); ra'ātū wa-ra'āt (IQ); qālat al-'ujra / qālat al-waḥda l-ujrā (IQ); [f° 51 *a*] fa-man 'arād / waman 'arād (IQ; los ejemplos son muy frecuentes en IQ); ra'aitu (M); tih wa-'itdallal wa-'iᶜmal murādak / 'anta 'amlaḥ min hāḏa l-jalqi 'aŷmaᶜ (cinco casos de hamza en un solo verso de una qaṣīda de M); šukkariyy al-marāšif / guṣaniyy al-maᶜāṭif (IQ), siendo así que el *tašdīd* del yā' de la nisba es el más grave, especialmente si está vocalizado. Menos importante es el pasaje que IQ censura en Ibn Numāra: qad takassar ŷanāḥak]/ wa-tabarrad muzāḥak (Nykl, p. 8). [f° 51 *b*] En vez de «las yusammā» (– ⏑ – –) hubiera IQ debido decir «laisa yusmā», «qaṭ ma yusmā», o algo parecido. — Si fuera del propio IQ la prohibición que tan gravemente infringe, se le podrían aplicar las palabras del poeta:

ونُنكر إن شئنا على الناس قولهم ✲ ولا ينكرون القول حين نقول

(«Si queremos, reprobamos en las gentes lo que dicen; pero ellas no reprueban lo que decimos, cuando hablamos»). — IQ llega a juntar en una misma palabra *iᶜrāb, tašdīd* y *tanwīn:* kullu šayyin < šai'in. — El propio Ḥ, ante la abundancia de ejemplos, se abstiene de citar más.

5. — Prohibición de poner «tanwīn» al nombre sin atributo.

Aparece infringida con gran frecuencia: [f° 52 *a*] marratan narŷūk (IQ); wa-qaddan wa-jad (IQ). El nombre *con* atributo aparece frecuentemente con *tanwīn,* tanto en IQ como en M. Un *tanwīn* en un dual es particularmente llamativo en M: ᶜalā jaddainan < jaddaini. — Š pone tanwīn a nombres sin atributo: [f° 52 *b*] ᶜaŷa'iban, saifan, juyūlan.

6. — Prohibición de conservar la «n» de plural.

En prosa, los españoles pronuncian poquísimo la *n* de plural, y, según esta tendencia lingüística suya, consideran que usarla en el *zéjel* es falta muy grave y la censuran en los zejeleros de Bagdad. Pero algunas veces ellos mismos incurren en el defecto: tunkirūn (IQ), forma que habrían reprobado en un bagdadí; [f° 53 *a*] lā tagmizūna < lā tagmizū (apocop.) (IQ).

7. — Prohibición de citar un versículo del Alcorán.

Esta prohibición es también atribuída a IQ, por haber dicho: «El Alcorán está completamente flexionado, mientras que en el *zaŷal* no debe penetrar ningún *iʿrāb;* por consiguiente, el que introduce un versículo alcoránico incurre en *taznīm*». Pero el propio IQ dice en una de sus piezas: qul huwa llāhu 'aḥad, y en IʿU hallamos: aʿūḏu billāhi s-samīʿi l-ʿalīm. Por lo demás, si en ocasiones los grandes zejeleros incluyen en sus poesías un verso completo o un hemistiquio clásico, ¿por qué no podrían igualmente insertar un versículo alcoránico?

8. — Prohibición de rimar «ḏ» con «ẓ».

Vale lo mismo para españoles que para sirios; [f° 53 *b*] pero IQ, que es el imām del *zéjel*, rima laẓā con riḍā, cosa que todos los filólogos rechazan.

9. — Prohibición de rimar «ḏ» con «d».

IQ y otros poetas la vulneran a menudo: ŷadīd-samīḏ (IQ), pues samīḏ tiene ḏ, según la rima de Ḥarīrī: tilmīḏ, samīḏ-ḥanīḏ; [f° 54 *a*] tanŷab(a)ḏ-yartaf(a)d-lil-'asad (Š); as-sūd-maŷbūḏ (IḤ); tugarr(a)d-zumarraḏ-muŷarrad (M). [f° 54 *b*]. Ḥ advierte tomar todos estos ejemplos de dīwānes conocidos, para prevenir cualquier posible duda del lector.

10. — Prohibición de repetir en la rima la palabra compuesta, con igual forma y sentido («iṭā' al-murakkab»).

Sin embargo, Ḥ halla: 'aban Hānī-'aban Hānī (IQ); [f° 55 *a*] min ᶜain-min ᶜain (IQ); mamlūk-mamlūk (M), caso este último en rima *no* compuesta. Otros zejeleros menos famosos presentan muchas más formas por el estilo.

* * *

Los ejemplos aducidos bastan a Ḥ para invalidar la objeción de que IQ preservó sus *zéjeles* del *iᶜrāb* y de otras faltas. En el dīwān de IQ dice haber encontrado «cosas de maravilla»; pero su enumeración podría ser interpretada como crítica, y, en realidad, sólo le interesan los pasajes de *zéjeles* en contradicción con las afirmaciones que suelen asociarse al nombre del cordobés.

[f° 55 *b*] Ḥ estima raro el que IQ haya admitido en su dīwān una *muwaššaḥa* flexionada, con cinco estrofas, ninguna de ellas libre de *taznīm,* sabiendo que «el *taznīm* en la muwaššaḥa es más feo que en el *zaŷal*» [Nykl, p. 10, tiene, al contrario: *no* es más feo]. En efecto, retornar [del lenguaje no flexionado] al origen [o sea, el lenguaje flexionado] es mejor que no separarse del origen.

Ḥ comenta la *muwaššaḥa* en cuestión. [f° 56 *a*]. Como es usual, la *jarŷa* está en lenguaje de *zéjel;* pero, en cambio, ya no es lícito que todas las estrofas ostenten asimismo *taznīm* y giros zejelescos. Por ejemplo: 1*er bait:* ḏā mā, por iḏā mā, es un modismo zejelesco, impropio de la muwaššaḥa. 2*o bait:* mauṣūlā < mauṣūlan (por nominativo); qīlā puede estar justificado en «zāda fīhi l-qīla», o, si no, constituye con yuqīm < yuqīmu el tercer caso de *laḥn* en una misma estrofa. 3*er bait:* qaṭ, sin *tašdīd,* es forma zejelesca impropia de la muwaššaḥa. 4*o bait:* encontramos, por necesidad métrica, wa-la, en vez de wa-lā. [f° 56 *b*]: en la frase «ᶜaḍḍa ḏāk an-nahdi», el que nahd vaya en genitivo como *mafᶜūl* de ᶜaḍḍa es imposible.

* * *

En resumen: Ḥillī quería convencerse de si las reglas atribuídas a Ibn Quzmān, procedían de él efectivamente. Para ello buscó en El Cairo los dīwānes de Ibn Quzmān y de Mudgalīs, así como los de otros zejeleros; pero, como los manuscritos estaban en letra magribī, difícilmente legible, al encontrar infracciones de las supuestas reglas, no sabía si había que atribuirlas a la escritura del copista o a defecto suyo de lectura. Se limitó, pues, a extractar los pasajes que le parecían indudables y aplazó la investigación. Más tarde, en Alepo, pudo disfrutar de los dīwānes de ambos poetas, en una copia de caligrafía normal, hecha por un escriba de confianza, Taqī al-dīn Ibrāhīm ibn al-Ḍurair Imām al-firdaus; copia basada en un buen manuscrito y cotejada con el original de la Madraza Ašrafiyya de Damasco. [f° 57 *a*] Con esta copia pudo Ḥillī corregir sus anteriores extractos, a más de completar el resto; sin contar con que Taqī al-dīn, autoridad en el arte del *zéjel*, confirmó por escrito la exactitud de los apuntes de Ḥillī, y que éste consultó a los entendidos que le habían comunicado las opiniones circulantes sobre las supuestas reglas de Ibn Quzmān.

Ḥillī vuelve a insistir en que sus citas proceden de los dīwānes de los poetas más famosos, y que las hace, no por amenguar el valor de dichos poetas y buscar sus puntos flacos, sino para poder decir a los zejeleros tardíos que el *iʿrāb*, que los críticos modernos censuran en sus compatriotas, tiene precedentes [f° 57 *b*], y que las supuestas reglas de Ibn Quzmān sobre el *tašdīd* carecen de fundamento. Por lo demás, y tocante a las citadas normas del *zéjel*, en punto a corrección, finura y pureza de composición, los modernos superan a sus antecesores, en cuanto que tienen mayor habilidad estilística y son menos gárrulos. La literatura antigua, estudiada por Ḥillī y de la que éste ha extraído sus citas, carece por completo de *taŷnīs*, *taṭbīq*, *tauriyya*, *tauŷīh* y otras figuras de retórica o *badīʿ*, que en cambio abundan en los modernos; pero esta comparación llevaría al autor muy lejos y daría materia para un nuevo volumen. El *zéjel* moderno difiere del primitivo sobre todo desde el punto de vista estilístico, con diferencia parecida a la que en poesía clásica separa a los *muwalladūn* de los *ŷāhilíes*. [f° 58 *a*]. Ḥillī está de acuerdo con los que censuran al *zéjel* antiguo como antirretórico.

El propio Ḥillī ha practicado el arte del *zéjel*, evitando con dili-

gencia incurrir en las faltas estudiadas, para que este estudio no pudiera ser interpretado como una excusa en favor suyo. Y con una selección de sus *zéjeles* [f^os 58 *a*-69 *a*] cierra el capítulo.

APÉNDICE

Sobre la muwaššaḥa «al-ʿarūs» de Ibn Gurla.

(Cf. supra, p. 313).

Ibn Sanā' al-Mulk, trad. Hartmann, *Das Muwaššaḥ*, p. 97, dice: «Para el *quft* con siete *ŷuz'*, véase la muwaššaḥa llamada *al-ʿarūs;* pero es un *muwaššaḥ malḥūn*, y el empleo del *laḥn* no está permitido en ninguna de las partes de la muwaššaḥa, con la única excepción de la *jarŷa;* por eso no la citamos».

He aquí, según Ḥillī (f° 20 *b*), el texto de la poesía pedantescamente suprimida por Ibn Sanā' al-Mulk:

من يَصيدُ صَيدا فليكن كما صيدي صيدِي الغزالَه من مراتع الأُسْدِ

كيف لا أَصولُ وأَقتنصتُ وحشيَّهْ
ظبية تحول في ردا وسوسيّه
صاغها الجليل فهي شبه حوريّه

تنثني رويدا إذ تميس في البُرْدِ تعجُن الغلالَه والردا مع النَّهْدِ

ربّ ذات لـيـلـه زرتُها وقد نامتْ
والرقيبُ في غفله والنجوم قد مالت
رمتُ منها قُبْله عند ضمّها قالت

قِرّ قِرّ واهدا لا تكونُ متْعدّي تكسر النبالا وتـفـرّط العـقـد

«La mayoría de las frases de esta estrofa — sigue diciendo Ḥillī — están escritas en estilo zejelesco y con *laḥn*, cosa que, a mi juicio, sólo puede haberlo hecho deliberadamente. — Cuando el soberano lo condenó a muerte, se dice que miró a las gentes y que improvisó en el [mismo] metro una estrofa, reclamando la ayuda de sus parientes para que lo vengaran»:

خـدّهـا الأسـيـلُ بـدت مـنـه أنوارُ
طرفـها الـكحيل سُلَّ مـنـه بـتـار
هـا أنـا الـقـتيل فهل يُوخَذ الثار

قد أُسِرْتُ عبدا ولم أكُ بالعبد متّ لا محالَه فاطلبوا دمي بعدي

W. HOENERBACH.

TRADUCIDO DEL ALEMÁN EN LA REDACCIÓN.

EN RELISANT LE «COLLIER DE LA COLOMBE»

Au milieu des pins odorants d'un harmonieux recoin du haut pays valencien, je viens de relire tout d'une traite le *Ṭawq al-ḥamāma* d'Ibn Ḥazm, en confrontant page à page le texte arabe et la traduction [1], parue il y a quelques mois, de mon ami Léon Bercher, le plus réputé des arabisants français de Tunisie.

Voici donc une version de plus de la célèbre épître du grand écrivain andalou sur l'amour et les amants. Faut-il rappeler au lecteur [2] que le texte en est conservé en *unicum* à la bibliothèque de l'Université de Leyde et que c'est Dozy qui, le premier, l'a mis à profit pour écrire certains des passages les plus attachants de son *Histoire des Musulmans d'Espagne*, en attendant que D. K. Pétrof le publie dans son entier, avec une fort jolie introduction en français, en 1914? Depuis lors, plus exactement même à partir de 1930, les traductions du *Collier* se sont succédées à une cadence rapide, en même temps que s'affirmait la vogue croissante du livre auprès des romanistes et des orientalistes d'Europe. C'est A. R. Nykl qui a ouvert le feu, en faisant paraître à Paris une version anglaise, précédée d'une pittoresque et intéressante étude préliminaire, tout-à-fait dans la manière fougueuse et spontanée à laquelle cet auteur nous a accoutumés

[1] Sous le titre *Le Collier du Pigeon ou de l'Amour et des Amants*, Alger, éd. Carbonel, 1949 (t. VIII de la Bibliothèque arabe-française).

[2] On juge superflu de lui fournir toutes les références relatives aux éditions, traductions et corrections du *Ṭawq*, qu'il trouvera d'ailleurs dans la traduction de E. García Gómez, qui doit paraître prochainement.

depuis; tour à tour, ensuite, A. Salie en 1933, M. Weisweiler en 1941, mon excellent collègue de l'Université de Rome F. Gabrieli, en 1949, ont donné des traductions du *Ṭawq* en russe, en allemand, en italien. Depuis plusieurs années, on attendait celle de L. Bercher, en français. Enfin, la version espagnole de mon cher ami et collègue Emilio García Gómez va, elle aussi, paraître d'ici à quelques mois: elle sera, n'en doutons pas, la meilleure de toutes, d'abord parce que son auteur, arabisant de mérite, est aussi un écrivain au talent unanimement reconnu dans son pays; ensuite, parce qu'il lui aura été loisible de profiter du travail de ses devanciers, même s'il ne doit pas toujours se trouver d'accord avec eux dans l'interprétation d'un texte spécialement difficile; enfin, et surtout peut-être, parce que la traduction sera en castillan et que je considère que, pour maintes raisons plus ou moins décelables — voyez les audacieuses, mais pénétrantes supputations de M. Américo Castro dans son *España en su historia*[1] — c'est la langue de Cervantes qui, de beaucoup parmi les langues d'Europe et grâce à son génie propre, parvient à épouser avec le plus d'aisance et le plus de fidélité et sous la forme la plus concise les contours sinueux d'un texte articulé de «prose d'art» ou de poésie arabe.

Ai-je par ailleurs besoin d'ajouter que le travail des traducteurs successifs du *Collier de la Colombe* — décidément, je n'aime pas le «Collier du Pigeon», bien prosaïque transposition, adoptée, je ne sais pourquoi, par L. Bercher, d'un titre arabe qui, pour une fois, est léger, gracieux et suggestif — s'est trouvé sensiblement facilité, depuis la publication de l'édition Pétrof, par les corrections et les améliorations que les meilleurs arabisants de notre temps, séduits par l'originalité du traité d'Ibn Ḥazm et l'élégance de sa forme, ont apportées au texte procuré par le seul médiocre manuscrit de Leyde? Simultanément ou presque, Goldziher, Brockelmann, Snouck-Hurgronje, surtout William Marçais se sont penchés avec patience sur les passages les plus ardus du *Ṭawq* pour en découvrir et en proposer de meilleures lectures, et ils y ont presque toujours réussi. Ce qui

[1] Editorial Losada, Buenos Aires 1948.

ne veut pas dire qu'il ne demeure plus d'obscurités dans ces cent cinquante pages d'une valeur d'ailleurs inégale, parmi lesquelles, à côté de périodes de belle venue, dans une prose limpide et dépouillée, sans affectation ni mauvais goût, on relève trop souvent des rappels en cascade de traditions prophétiques, des précisions du domaine érotique qui choquent notre goût, sans parler des trop nombreuses pièces de vers, de la plume d'Ibn Ḥazm lui-même, dont l'impeccable facture ne suffit pas toujours à faire accepter la fadeur ou la platitude.

Traductions et corrections multiples: il est peu d'ouvrages qui, dans la littérature arabe, et de la part des meilleurs orientalistes d'Europe, aient bénéficié de tels honneurs. Mais ces honneurs, le *Ṭawq* les mérite-t-il vraiment? Il n'entre point dans mon propos actuel de faire l'apologie ou la critique du petit traité d'Ibn Ḥazm sur la vie amoureuse, ni d'étudier sa place dans l'œuvre considérable du grand écrivain et polémiste cordouan; encore moins, de chercher, après bien d'autres, à définir l'influence, directe ou indirecte, qu'il a pu exercer sur le développement de la littérature dite «courtoise», de l'un et de l'autre côté des Pyrénées [1]. Me sera-t-il permis toutefois d'avancer qu'à mon sens, on a, depuis une vingtaine d'années, quelque peu surestimé en Europe (beaucoup moins dans l'Orient arabe) l'importance et la valeur littéraire du *Collier?* Et j'ai bien l'impression que cette appréciation, que d'aucuns trouveront peut-être excessive, a déjà été celle du meilleur connaisseur de l'ensemble de l'œuvre ḥazmienne, le regretté Miguel Asín, qui, dans le beau volume préliminaire de son *Abenházam de Córdoba* paru à Madrid en 1927, s'est abstenu, je crois à juste titre, de faire la part trop belle à l'épître conservée dans le manuscrit de Leyde. Attendons ce que va nous en dire E. García Gómez dans le prologue étoffé qui accompagnera certainement sa traduction.

* * *

[1] Voir sur cette question mon *Islam d'Occident: études d'histoire médiévale*, I, Paris 1948, pp. 292-293.

Exprimé qu'il a été jusqu'ici, si j'ose dire, comme le jus d'un citron parfumé, que reste-t-il à extraire du petit livre d'Ibn Ḥazm ? Un certain nombre de données qui ont, je crois, leur importance, et qui vont précisément faire l'objet de ces quelques pages, dans lesquelles je voudrais poser deux questions, à peu près éludées jusqu'ici par les traducteurs et les correcteurs du *Ṭawq*, et tâcher d'y répondre. En premier lieu, peut-on fournir la preuve patente que le texte du manuscrit de Leyde ne représente qu'une copie tronquée de l'œuvre originale d'Ibn Ḥazm ? En second lieu, le *Collier*, sans parler des données autobiographiques qu'il contient sur son auteur lui-même, peut-il être considéré comme une source documentaire de quelque valeur pour notre connaissance de l'histoire si trouble de l'Espagne musulmane au début du XI[e] siècle et surtout de celle de la société cordouane à la même époque ?

A la première de ces questions, on est depuis longtemps en mesure de répondre, textes à l'appui, par l'affirmative. On possède tout d'abord la preuve, grâce à une indication qui figure à la fin du manuscrit de Leyde [1], qu'il manque dans ce texte de nombreuses pièces de vers. Ne nous en plaignons pas trop ! Que ce soit le scribe lui-même, dont la copie fut achevée en 1337 (738 h.), qui ait procédé à cette amputation, ou un scribe antérieur, peu importe. Mais ne serait-ce pas le fait d'Ibn Ḥazm lui-même ? Il ne manque pas d'exemples, dans la littérature arabe, de l'existence de doubles versions, l'une développée, l'autre plus courte, d'un seul et même ouvrage. Il est malaisé de prendre parti sur ce point précis, encore qu'il apparaisse bien que le traité d'érotologie de l'écrivain cordouan a fourni à ce dernier, du fait de son sujet même, le moyen de grouper l'ensemble de sa production poétique profane et aussi, à l'occasion, certains de

[1] Éd. Pétrof, p. ١٤٥, *in fine* (c'est à cette édition que nous renverrons toujours dans les notes suivantes): بعد [إلغا] أكثر أشعارها وإبقاء العيون منها. A cause du *wazn* et du contexte, je suggère, pour la lacune du second mot, de rétablir *ilgā'*, «suppression», plutôt que *ijtiṣār*, «action de résumer», proposé par Bercher, p. 418, n. 164.

ses poèmes d'inspiration pieuse. C'est en quelque sorte le *dīwān* d'Ibn Ḥazm, enserré dans une gaine de développements en prose, destinés presque toujours à justifier la citation, intégrale ou partielle, d'une ou plusieurs compositions du poète. Et s'il en est ainsi, il apparaît bien peu probable que ce soit l'auteur lui-même qui ait dès lors, de propos délibéré, mutilé son propre ouvrage.

Cette mutilation serait encore moins explicable, s'agissant des développements en prose eux-mêmes. Que l'un ou l'autre de ces développements, formant un tout, ait pu disparaître au hasard des copies successives du *Collier*, passe encore. Mais que cette mutilation ait été commise à l'intérieur même d'un récit, pour le déformer et nuire à l'équilibre des périodes et à l'ordonnance du style, si stricte en matière de «prose d'art», voilà ce qu'il est impossible d'admettre de la part d'un écrivain aussi maître de sa plume et aussi difficile pour lui-même que l'auteur du *Ṭawq*. Or la présence — demeurée jusqu'ici à peu près inaperçue — d'un long passage d'Ibn Ḥazm, reproduit d'après Ibn Ḥayyān dans la compilation historique du grenadin Ibn al-Jaṭīb intitulée *Kitāb Aʿmāl al-aʿlām* [1], passage qui se retrouve littéralement dans le manuscrit de Leyde, mais avec des coupures internes difficilement justifiables et qui ne peuvent avoir été que le fait d'un scribe assez ignorant, apporte la preuve, je crois inattaquable, que l'unique texte du *Ṭawq* dont nous disposons ne représente qu'une version tronquée, et par endroits gravement déformée et défigurée, de l'œuvre originale.

Il s'agit de la célèbre page du *Collier* [2] dans laquelle Ibn Ḥazm, après avoir rappelé rapidement l'exploitation par les poètes arabes du thème classique de la «séparation», exhale sa plainte après la description qu'un voyageur venant de Cordoue vient de lui faire de son ancienne résidence familiale de Balāṭ Mugīṭ, mise à sac et ruinée de fond en comble à leur départ par les Berbères, dans l'année 1013 (404), alors que l'écrivain a dû

[1] *Histoire de l'Espagne musulmane extraite du Kitāb Aʿmāl al-aʿlām de Lisān ad-dīn Ibn al-Khaṭīb*, éd. É. Lévi-Provençal, Rabat 1934, pp. 123-126.

[2] P. ٨٧-٨٨.

quitter la capitale andalouse, dans laquelle il ne reviendra que cinq ans plus tard. Dans l'histoire d'Ibn al-Jaṭīb, c'est précisément au moment de son retour à Cordoue qu'Ibn Ḥazm, à la vue des ruines de son ancien palais, laisse courir sa veine, mais exactement dans les mêmes termes que dans le *Ṭawq*, avec certaines périodes plus développées et mieux équilibrées; ce n'est plus le souvenir, mais la vision même qui l'inspire : petite et bien innocente supercherie littéraire. Mais il n'est pas sans intérêt d'ajouter qu'Ibn Ḥayyān déclare expressément, si l'on en croit la citation d'Ibn al-Jaṭīb, qu'il a recopié ce développement sur un original écrit de la main même d'Ibn Ḥazm, sans indiquer au reste qu'il s'agisse du *Collier*, et que cette déclaration élimine *ipso facto* toute hypothèse de retouches postérieures et étrangères à l'auteur lui-même [1]. Enfin, dans la citation d'Ibn al-Jaṭīb, le même développement est suivi d'un poème de vingt vers, dont le manuscrit du *Ṭawq* se borne à reproduire le neuvième.

Dans le même ordre d'idées, il n'est pas sans intérêt de rapprocher une autre page, célèbre elle aussi, du *Ṭawq al-ḥamāma*, telle qu'elle figure dans l'*unicum* de Leyde [2] : le charmant épisode de la rencontre du poète Yūsuf ibn Hārūn al-Ramādī et de la belle Jalwa, du passage du biographe al-Ḍabbī, qui fournit, d'après Ibn Ḥazm lui-même, dans sa *Bugyat al-multamis* [3], une version très proche, mais non littéralement identique, du même épisode. Dans le *Ṭawq* comme dans la citation de la *Bugya*, Ibn Ḥazm indique le nom de son informateur : son ami Abū Bakr ibn Isḥāq al-Muhallabī [4]. Mais le nom du propre

[1] On trouvera plus bas, à l'appendice I, le texte fourni par Ibn al-Jaṭīb, les passages qui ne figurent pas dans le texte du *Ṭawq* étant indiqués entre crochets.

[2] P. ٢١-٢٢. Voir aussi l'introduction de Pétrof, pp. XVI-XVII; Asín, *Abenházam de Córdoba*, t. I, Madrid 1927, pp. 53-55.

[3] Éd. F. Codera et J. Ribera (*Bibliotheca arabico-hispana*, III), Madrid 1885, n° 1.451, pp. 478-79.

[4] Il s'agit de l'ami d'Ibn Ḥazm, qui devait l'accompagner dans sa retraite à Alméria et à Játiva. Sa personnalité n'a pu être identifiée par Asín, *op. cit.*, p. 73, n. 75. Il fait pourtant l'objet d'une courte notice de Ḍabbī, *Bugya*, n° 59, qui donne son nom complet : Abū Bakr Muḥammad ibn Isḥāq al-Muhallabī al-Isḥāqī,

informateur de ce dernier n'est pas le même dans l'une et l'autre versions; pourtant, dans les deux cas, il s'agit de personnages bien connus : suivant le *Ṭawq*, c'est le cadi Ibn al-Ḥaddā' [1]; suivant le récit d'al-Ḍabbī, c'est le célèbre biographe Abū l-Walīd Ibn al-Faraḍī [2]. Où est la vérité ? Indiquons toutefois à la décharge d'Ibn Ḥazm qu'il confesse dans l'un et l'autre textes qu'il a oublié quel était cet informateur au second degré et qu'il ne donne son nom que sous réserves. En l'occurrence, les règles de la critique verbale se trouvent évidemment prises en défaut, et il faut admettre que le récit de la *Bugya*, bien que de la même plume, est indépendant de celui du *Ṭawq* et qu'il lui est même probablement postérieur [3].

et rappelle que c'est à lui qu'Ibn Ḥazm adressa sa fameuse épître sur l'excellence d'al-Andalus (cf. C. van Arendonck, dans l'*Encyclopédie de l'Islām*, t. II, p. 407 *in fine*). C'est à son père, qui fut surintendant du Trésor, que le *Collier* fait allusion, p. ٩٣.

[1] Muḥammad ibn Yaḥyà Ibn al-Ḥaddā', mort en 1025 (416): cf. Ḍabbī, *Bugya*, n° 319.

[2] L'auteur du *Ta'rīj ʿulamā' al-Andalus*, publié par F. Codera (*Bibliotheca arabico-hispana*, VII-VIII, Madrid 1891-92), qui, on le sait, fut tué par les Berbères, le jour où ils prirent Cordoue, en 1013 (403).

[3] Il est en tout cas construit d'une manière plus logique que celui du *Ṭawq*. En voici d'ailleurs la traduction: «Voici ce qu'a dit al-Ramādī: Je sortis (de l'agglomération de Cordoue) un vendredi après la *ṣalāt* de midi et franchis le pont, afin de faire une promenade du côté du parc funéraire des Banū Marwān, quand je rencontrai une jeune femme, la plus belle créature que j'eusse jamais vue. Je la saluai, et elle me rendit mon salut. Puis j'engageai la conversation avec elle et m'aperçus qu'elle était fort cultivée. Je ressentis un coup de foudre. «Par Dieu! lui dis-je, es-tu de condition libre ou servile? — Je suis esclave, répondit-elle. — Et comment te nommes-tu, je te prie? — Jalwa!» Quand ce fut l'heure de la prière de l'après-midi, elle prit le chemin du retour vers la ville; je la suivis pas à pas. Arrivée à l'entrée du pont, elle me dit: «Va devant ou derrière, car je ne saurais, je le jure, faire désormais un pas en ta compagnie! — Est-ce, lui dis-je, la dernière fois que nous nous rencontrerons? — Non! — Alors, quand? — Chaque vendredi, à la même heure et au même endroit!» Je lui demandai alors : «Quel serait le prix que demanderait ton maître s'il désirait te vendre? — Trois cents dinars!» Al-Ramādī ajoute : Je sortis un autre vendredi et la retrouvai de la même manière que la première fois ; et ma passion pour elle ne fit qu'augmenter. Puis je me rendis auprès du seigneur de Saragosse, ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad al-Tuǧībī, et composai pour faire son éloge le poème en rime *mīm* bien connu qui le concerne,

Quoi qu'il en soit, on peut considérer sans doute à bon droit qu'il a pu exister, à l'époque même d'Ibn Ḥazm et de son propre fait, au moins deux «éditions» du *Collier de la Colombe*, l'une plus développée que l'autre et reproduisant dans leur intégralité les poèmes de l'auteur. Mais il semble bien aussi — l'existence d'un seul manuscrit connu à ce jour en fournit un indice certain, s'agissant d'un auteur aussi célèbre que celui du *Kitāb al-Fiṣal* — que fort peu de copies du traité d'érotologie d'Ibn Ḥazm ont circulé au Moyen-Age à travers le monde musulman, ce qui expliquerait pourquoi les auteurs arabes postérieurs l'ont si peu cité, exception faite toutefois, et grâce à un chaînon intermédiaire probable mais ignoré, du chapitre sur les «signes de l'amour», qui paraît avoir été connu en Orient d'assez bonne heure et a été utilisé par un certain nombre d'écrivains.

* * *

Il serait curieux — et facile — d'enregistrer les réactions d'une personne cultivée, mais ignorant à peu près tout de la langue et de la civilisation arabes, à la lecture de l'une ou l'autre des traductions du *Collier* dans un idiome européen. Je

et dans lequel j'évoquai, dans mes comparaisons, la figure de Jalwa. Je le mis par ailleurs de vive voix au courant de mon aventure, si bien qu'il m'accorda en présent le prix de l'esclave, soit trois cents pièces d'or, sans compter l'argent qu'il me donna pour me défrayer de mon voyage de Cordoue à Saragosse et de Saragosse à Cordoue, où je revins. Là, plusieurs vendredis de suite, je me rendis au parc en question, sans retrouver ma belle, ce qui mit le comble à ma contrariété et à mon émoi. Plus tard, un de mes amis m'invita un jour chez lui; quand j'arrivai dans sa maison, il me fit asseoir à l'intérieur de son salon et me laissa pour aller accomplir quelque soin. Tout aussitôt, le rideau qui me faisait face fut soulevé, et que vis-je? Elle-même ! «Jalwa ! m'écriai-je. — Oui, c'est moi ! — Es-tu l'esclave de mon hôte? — Non, mais la sœur [d'une femme de sa maison] *(traduit par conjecture)*.» Mais un effet de la volonté divine avait effacé de mon cœur l'amour que j'avais porté à cette créature. Je me levai sur le champ, m'excusai auprès du maître de maison en lui disant qu'il venait de m'arriver quelque chose d'imprévu, et m'en allai.»

pense que ce lecteur sera conquis par certaines pages à cause de leur fraîcheur, intéressé par d'autres pour leur analyse pénétrante de la vie amoureuse, surpris, sinon écœuré, par la crudité de certains détails scabreux, mais qu'en fin de compte, il éprouvera une impression d'ennui, qui l'empêchera probablement d'aller jusqu'au bout de sa lecture. Et pourtant, pour un nombre évidemment restreint d'initiés à la vie sociale du monde arabe, et, d'une manière plus particulière, à celle de l'Occident musulman, qui auront eu la possibilité de l'étudier non seulement dans les livres, mais encore de l'observer sur le vif, par exemple dans une grande ville comme Fès, dont la physionomie médiévale était naguère encore à peu près intacte, rien n'est peut-être plus évocateur que certaines pages du *Collier*, qui, surtout si on les rapproche de quelques poèmes d'un concitoyen d'Ibn Ḥazm un peu plus tardif, Ibn Quzmān, permettent, mieux que tout autre document contemporain, de reconstituer l'atmosphère de la Cordoue du début du XI[e] siècle et nous font pénétrer dans l'intimité des demeures aristocratiques de cette capitale, un peu avant le déchaînement de la guerre civile et la chute définitive du califat hispano-umaiyade.

Or, c'est là un aspect du *Ṭawq al-ḥamāma* qui n'a pas échappé à Dozy, Pétrof et Asín, mais a été jusqu'ici laissé délibérément dans l'ombre par les traducteurs du livre. Pareillement, les correcteurs du texte n'ont jamais proposé de meilleures leçons pour les noms propres — patronymes ou toponymes — là où pourtant les graphies du manuscrit de Leyde sont inacceptables pour quiconque est tant soit peu familiarisé avec l'onomastique arabe andalouse. Personne, je pense, ne s'est soucié non plus, sauf parfois M. Asín, de renseigner le lecteur sur la personnalité exacte de chacun des personnages qu'Ibn Ḥazm met en scène ou au témoignage desquels il fait appel. Pour tout dire, on a considéré le *Collier* comme un document psychologique, beaucoup moins comme un document historique. Quant à sa valeur autobiographique, seul Miguel Asín l'a naguère soulignée et en a tiré véritablement parti.

Examinons d'abord rapidement les données fournies par Ibn Ḥazm sur sa propre personnalité, depuis l'enfance jusqu'à l'âge

mûr. En ce qui concerne les traits dominants de son caractère, tels qu'il les définit à plusieurs reprises [1], il y a lieu — je le rappelle en passant — de comparer ce qu'il en dit aux longs développements qu'il a insérés dans son petit traité de morale pratique, le *Kitāb al-Aḫlāq wa-l-siyar*, traduit par M. Asín dès 1916 [2]. Et passons aux indications concrètes. On s'est plu jusqu'ici à répéter — en y insistant — qu'Ibn Ḥazm, parce qu'il l'indique expressément dans le *Ṭawq* [3], a été élevé «dans le harem», comme s'il s'agissait d'une circonstance insolite, destinée à marquer la personnalité de notre auteur d'une manière différente de celle de ses contemporains appartenant à la même classe sociale. Tous les jeunes garçons de l'aristocratie et de la bourgeoisie, dans la société musulmane occidentale — et cela aussi bien au Moyen-Age que de nos jours — sont élevés au milieu des femmes, à l'ombre souvent malsaine et viciée des gynécées, et, la plupart du temps, se trouvent dès leur plus tendre enfance, tout comme leurs sœurs d'ailleurs, fort exactement informés de tout ce qui concerne les rapports sexuels — et même homosexuels, dont la pratique, en dépit de leur prohibition légale et des peines sévères encourues en principe par ceux et celles qui s'y adonnent, a toujours été aussi courante en Espagne musulmane que l'usage du vin. Les détails obscènes de certaines anecdotes du *Ṭawq* ne choquaient nullement, on peut en être assuré, les hommes et les femmes qui les entendaient, et, dans les harems cordouans, on ne les épargnait même pas aux oreilles enfantines; ils étaient monnaie courante dans les conversations des jeunes beautés ne pensant guère qu'à la vie amoureuse — Ibn Ḥazm le note et il a raison [4] — sans que les eunuques préposés à leur

[1] Voir notamment pages ١٧, ٢٣, ٣٦, ٤٢–٤٣, ٧٦, ١٠٧, ١١٨.

[2] M. Asín, *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica por Abenházam de Córdoba*, Madrid, Maestre, 1916.

[3] P. ٤٦–٤٧. A la fin du X^e^ siècle, il n'y avait rien d'étonnant que des femmes de l'aristocratie cordouane pussent donner à des enfants les premiers éléments de lecture et d'écriture et leur apprendre le Coran par cœur, ainsi que des poésies. Mais, quoi qu'il en dise, le cas d'Ibn Ḥazm était loin d'être alors isolé.

[4] P. ٤٦. Cf. Asín, *Abenházam de Córdoba*, I, p. 40.

garde, tout comme leurs maris ou leurs parents, eussent à y trouver le moins du monde à redire. Puis-je renvoyer ceux qui seraient portés à considérer que j'exagère à certaines pages fort évocatrices des *Confidences d'une fille de la nuit* de François Bonjean ? Ils y verront comment dans la Fès du XX^e^ siècle comme dans la Cordoue du X^e^, les portes bien closes des harems peuvent s'entr'ouvrir à l'occasion pour favoriser des rencontres toutes pareilles à celles qu'Ibn Ḥazm évoque ou décrit dans son *Collier*, qu'il y a dans cette société à la fois raffinée et vicieuse des Don Juan et des maris bafoués ou complaisants, des femmes légères, des proxénètes et des mauvais garçons : tout cet ensemble de personnages d'une «comédie humaine» qu'un Ibn Quzmān, à peine un siècle après l'auteur du *Ṭawq*, décrira à son tour avec un rare bonheur et sans doute même avec plus de talent que son insigne prédécesseur.

* * *

Je ne dirai qu'un mot des données concrètes fournies par le *Collier* sur les tribulations d'Ibn Ḥazm et celles des siens au moment où la guerre civile éclate à Cordoue et où les Berbères font la loi dans la ville califienne, car M. Asín les a fort judicieusement utilisées dans son *Abenházam de Córdoba* [1]; et j'en ai moi-même déjà tiré parti au tome second de mon *Histoire de l'Espagne musulmane*. Le père de notre auteur, Aḥmad ibn Saʿīd Ibn Ḥazm, est l'un de ces dignitaires de cour qui ont été au service du «maire du palais» ʿāmiride al-Manṣūr, puis de son fils et successeur ʿAbd al-Malik al-Muẓaffar, et ont gravité dans leur sillage. Pour obéir aux prescriptions du maître de l'heure, il a, au moment de la fondation d'al-Madīna al-Zāhira, abandonné sa vaste et luxueuse demeure familiale du quartier de Balāṭ Mugīṭ, située à l'Ouest de Cordoue, pour aller s'installer dans une nouvelle maison qu'il a fait bâtir à cette fin, à proximité immédiate

1 Voir notamment t. I, pp. 64 et suiv.

de la résidence ᶜāmiride [1], tout à l'opposé, dans l'Ajerquía, ou quartier oriental, non loin du Guadalquivir. C'est là que naîtront et seront élevés deux de ses fils, Abū Bakr et ᶜAlī, dont le nom deviendra bientôt si célèbre, le premier en 989 (379), le second, exactement le 7 novembre 994 (30 ramaḍān 384) [2]. Mais, quelques mois à peine après la mort suspecte du second ᶜĀmiride ᶜAbd al-Malik al-Muẓaffar et la prise du pouvoir par son frère incapable ᶜAbd al-Raḥmān Sanchuelo, des événements fort graves vont éclater à Cordoue : le 15 février 1009 (16 ǧumādà II 399), le Marwānide Muḥammad ibn Hišām ibn ᶜÀbd al-Ǧabbār s'emparera du pouvoir et lancera les jours suivants la plèbe cordouane à l'assaut de la résidence ᶜāmiride d'al-Zāhira, où Sanchuelo, parti à la Frontière pour une malencontreuse expédition d'hiver, aura laissé pour le suppléer le vizir Aḥmad ibn Saᶜīd Ibn Ḥazm, le père de notre auteur, avec le secrétaire d'État Aḥmad ibn Burd et le *ṣāḥib al-madīna* Aḥmad ibn Maslama. Al-Madīna al-Zāhira et le faubourg aristocratique qui lui était contigu furent pillés de fond en comble et bientôt mis en ruines sur l'ordre du nouveau calife, qui avait pris le *laqab* honorifique d'al-Mahdī [3]. Le vizir Ibn Ḥazm et les siens n'attendirent pas le déchaînement complet de l'émeute pour évacuer leur demeure de l'Ajerquía et regagner leur ancien palais de Balāṭ Mugīṯ; il semble toutefois qu'al-Mahdī ne les molesta pas outre mesure. Mais la tranquillité de l'ancien vizir ᶜāmiride fut de courte durée, et quand Wāḍiḥ, qui commandait la Marche Moyenne, arriva à replacer pour un temps sur le trône le calife Hišām II et à supprimer l'usurpateur al-Mahdī, à la fin de juillet 1010 (ḏū-l-ḥiǧ-ǧa 400) [4], Aḥmad Ibn Ḥazm fut l'un des premiers personnages de l'aristocratie cordouane à souffrir d'une disgrâce complète. Moins d'un an plus tard, le frère aîné de ᶜAlī Ibn Ḥazm mou-

[1] Ibn Ḥazm est formel à cet égard (cf. p. ١٠٤), ce qui fournit une preuve de plus qu'al-Madīna al-Zāhira se trouvait bien à l'Est de Cordoue: voir mon *Histoire de l'Espagne musulmane*, 2e édition, Paris-Leyde 1950, II, p. 221 et n. 2.

[2] Nous adoptons ici la date fournie par M. Asín, *op. cit.*, I, p. 38 et n. 35.

[3] Sur ces événements, voir mon *Hist. Esp. mus.*[2], II, pp. 301-02.

[4] *Ibid.*, II, p. 315

rait prématurément, victime de l'épidémie de peste qui décima la population de la capitale, à l'âge de vingt-deux ans; sa jeune femme éplorée, ᶜĀtika, fille de l'ancien chef de la Frontière Supérieure à l'époque d'al-Manṣūr, le vizir Qāsim, n'allait lui survivre qu'une année, jour pour jour [1]; de même, son père Aḥmad, qui passa de vie à trépas le 21 juin 1012 (28 ḏū l-qaᶜda 402) [2]. A ce moment, ᶜAlī ibn Ḥazm n'était encore qu'un tout jeune homme. La sédition berbère, en mettant sur le trône Sulaymān al-Mustaᶜīn, n'allait pas tarder à le forcer à quitter sa ville natale et à attendre plusieurs années avant d'y pouvoir revenir.

Ce fut à Alméria qu'il décida d'aller se fixer, pour plusieurs raisons aisément discernables : la présence dans cette ville d'anciens mawlās ou Esclavons demeurés attachés à la fortune des ᶜĀmirides et la possibilité, en cas de nécessité, de s'embarquer pour gagner une autre région côtière d'al-Andalus ou même le Maghrib ou l'Ifrīqiya. D'ailleurs, les événements allaient se précipiter : les excès de Sulaymān al-Mustaᶜīn et des chefs berbères qui le soutenaient déclanchèrent bientôt une contre-révolte qui porta au pouvoir, d'une manière éphémère, des califes de souche non marwānide, les Ḥammūdides [3]. Entre temps, l'Esclavon Jayrān, le maître d'Alméria, prenait ombrage de l'activité politique du jeune ᶜAlī Ibn Ḥazm et finissait par le bannir, ainsi que son ami Muḥammad ibn Isḥāq al-Muhallabī [4], après les avoir maintenus plusieurs mois en état d'arrestation [5]. Les deux exilés allèrent chercher refuge auprès du commandant d'une place forte, Abū l-Qāsim ᶜAbd Allāh ibn Ḥuḏayl al-Tuǧībī [6], dit Ibn

1 Voir mon *Hist. Esp. mus.*² II, p. 64, n. 3.

2 Cette date est fournie par le *Ṭawq*, p. ١٠٤. Des notices sont consacrées au père d'Ibn Ḥazm notamment par Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, n° 40; Ḍabbī, *Bugya*, n° 412.

3 Voir mon *Hist. Esp. mus.*², II, pp. 323 sqq.

4 Voir *supra*, p. 340 [6] et n. 4.

5 Dans l'éd. Pétrof, p. ٨٠, l. 2, il faut évidemment rétablir pour la *kunya* de Muǧāhid al-Muwaffaq, seigneur de Denia et des îles Baléares, *Abū l-Ǧayš* au lieu d'Abū l-Ḥasan.

6 Et non النجيبي, comme porte l'éd. Pétrof, p. ١١١ (lu «an-Najībī» par

al-Mugaffal, qui les traita fort bien. Cette place forte, que dans son *Ṭawq* Ibn Ḥazm appelle Ḥiṣn al-Qaṣr, ne doit pas, à mon avis, correspondre à l'actuelle Aznalcázar [1], située dans la province de Séville *(partido judicial* de Sanlúcar): j'opterais plus volontiers pour un château de la région de Malaga ou de celle de Murcie, si nous disposions de données plus précises pour justifier cette localisation. En tout cas, c'est de ce Ḥiṣn al-Qaṣr qu'Ibn Ḥazm et son ami s'embarquèrent un peu plus tard pour Valence, lors de la «levée» dans cette capitale du Marwanide ᶜAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad al-Murtaḍà. De Valence, notre auteur alla s'installer dans une ville toute proche, Játiva, et c'est là qu'il entreprit sans doute la première rédaction du *Collier de la Colombe*.

Avec beaucoup de perspicacité, M. Asín a établi les dates limites : 1017-1018 (408) et 1028 (419), à l'intérieur desquelles peut s'inscrire l'époque exacte de la composition du *Ṭawq* [2]. Il a de même, en utilisant les données biographiques disponibles, tracé un tableau de la suite de la carrière politique d'Ibn Ḥazm et de ses tribulations après sa retraite de Játiva. Je me bornerai donc à y renvoyer le lecteur, en revenant ici même à l'examen de la perspective historique et sociale offerte par le contenu du *Ṭawq*.

* * *

Examinons en premier lieu ce qu'Ibn Ḥazm nous dit des

Bercher, p. 307). Mes recherches sur ce personnage sont demeurées jusqu'ici sans résultat. La lecture «Ibn al-Mugaffal», en arabe ابن المغفّل (cf. Dozy, *Suppl. dict. ar.*, II, p. 219 *a)*, me paraît préférable à la lecture ابن المقفّل adoptée par l'éditeur et les traducteurs sur la foi du ms. de Leyde.

[1] Voir É. Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb al-Rawḍ al-miᶜṭār*, p. 73 et n. 1.

[2] *Abenházam de Córdoba*, I, p. 77, n. 92. Pourtant le *terminus ad quem* doit être reculé d'au moins deux années si l'on tient compte du fait qu'Ibn Ḥazm, quand il parle de son ami Abū ᶜĀmir Muḥammad (voir *infra* pp. 351-353 [17-19]), qui mourut en 1030 (421), appelle sur lui la miséricorde divine.

Umaiyades et des ᶜĀmirides : il rapporte à leur sujet, en se fiant à sa seule mémoire, quelques petits traits pleins d'intérêt, un peu dans la manière de ces *nawādir* qui forment la matière, parfois assez puérile, de son *Naqṭ al-ᶜarūs*. Il connaît bien, un par un, tous les princes marwānides de la descendance de ᶜAbd al-Raḥmān III, en particulier l'arrière petit-fils d'al-Nāṣir : ᶜUbayd Allāh ibn ᶜAbd al-Raḥmān ibn al-Mugīra, qui a été son ami [1] ; mais, il le confesse lui-même, il se gardera bien, dans son livre, de parler sans discrétion de leurs aventures amoureuses et se contentera de citer rapidement les noms des favorites des principaux souverains : Daᶜ ̂yā', Ṭarūb, Gizlān et la fameuse Ṣubḥ, la mère de Hišām II [2]. Notre auteur, comme beaucoup d'Andalous, considère que les femmes blondes ont plus d'attrait pour lui que les brunes, et cette prédilection a été celle de tous les princes de la lignée marwānide, au moins à partir de ᶜAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir, qui était lui-même blond et avait les yeux bleus, ainsi que son fils al-Ḥakam II et tout le reste de sa descendance, à la seule exception de son arrière petit-fils Sulaymān al-Mustaᶜīn ou al-Ẓāfir [3]. Ce sont d'ailleurs, précise encore Ibn Ḥazm, presque uniquement des blondes que le célèbre poète marwānide de Cordoue, Abū ᶜAbd al-Malik Marwān ibn ᶜAbd al-Raḥmān, lui aussi un arrière petit-fils d'al-Nāṣir et surtout connu sous le nom d'al-Ṭalīq, a chantées dans des poésies amoureuses [4]. L'auteur du *Ṭawq* compte également parmi ses relations des Quraysites de la souche de ᶜAbd al-Raḥmān Ier : tel le poète Abū Muḥammad Qāsim ibn Muḥammad, surnommé

[1] P. ٢٠. Voir le tableau généalogique dans mon *Hist. Esp. mus.*², II, face à la p. 346.

[2] P. ٦. Voir aussi mon *Hist. Esp. mus.*², II, p. 121, n. 2.

[3] Pp. ٢٦–٢٧. Voir aussi mon *Hist. Esp. mus.*², I, p. 331 et n. 1.

[4] P. ٢٨. Le texte de l'éd. Pétrof est fautif ; il faut corriger: في شعر أبي عبد الملك مروان بن عبد الرحمن الخ (et en conséquence la trad. Bercher, p. 73). Cf. notamment Ḍabbī, *Bugya*, n° 1.343, et le tableau généalogique de mon *Hist. Esp. mus.*², II, face à la p. 346.

al-Šabānisī [1], dont Ibn Ḥazm rapporte par ailleurs qu'il fut emprisonné sous le «règne» d'al-Manṣūr et put recouvrer sa liberté en envoyant au *ḥāǧib* une pièce de vers pour se disculper [2]. Notre auteur enfin, dans une page du *Collier* [3], se fait l'écho d'une histoire assez scabreuse dont le héros fut l'héritier présomptif de ᶜAbd al-Raḥmān II, le futur Muḥammad Ier, et qui lui a été rapportée par Muḥammad ibn ᶜUmar ibn Maḍā [4].

Ibn Ḥazm se montre également assez avare de détails sur les ᶜĀmirides. Il est pourtant le seul à rapporter [5] comment al-Manṣūr fit mettre à mort une malheureuse chanteuse qui eut l'imprudence de débiter en sa présence des vers d'inspiration amoureuse consacrés à Ṣubḥ, la mère de Hišām II et sans doute la propre maîtresse du ᶜĀmiride. Le *Ṭawq* nous révèle aussi la passion que ᶜAbd al-Malik al-Muẓaffar éprouva pour la fille d'un simple jardinier, la belle Wāḍiḥ, dont il fit son épouse [6]. Ibn Ḥazm, par

[1] P. ١١ *in fine*. Le texte de l'éd. Pétrof est fautif; il faut corriger: لما أخبر به عن نفسه أبو محمد قاسم بن محمد القرشي المعروف بالشبانسي الخ (et en conséquence la trad. Bercher, p. 31). Cf. notamment Ḍabbī, *Bugya*, n° 1.296. Sur le surnom d'al-Šabānisī ou d'Ibn al-Šabānisīya — surnom qui, disons-le en passant, n'a rien à voir avec le latin *sapientia*, comme l'ont proposé plusieurs érudits espagnols, en dernier lieu Cl. Sánchez-Albornoz — voir mon *Hist. Esp. mus.*², I, tableau généalogique, face à la p. 396. Le premier à porter ce surnom a été un arrière petit-fils de Hišām Ier, Hišām, mort en 912-913 (300); son fils Muᶜawiya fut un historien dont l'œuvre n'a été conservée que sous une forme fragmentaire : voir É. Lévi-Provençal et E. García Gómez, *Una crónica anónima de ᶜAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, Madrid-Granada 1950, pp. 20-21.

[2] Ḍabbī, *Bugya*, *loc. cit.*

[3] P. ١٣٦. Il y a plusieurs erreurs à corriger dans la trad. Bercher, pp. 379-381: il ne s'agit pas d'un *ḥadīṯ*, mais d'une anecdote; ᶜAbd al-Raḥmān II est qualifié d'*imām* et non de «calife»; les *fityān* ne sont pas des gardes du palais, mais des «officiers» (encore moins des «gardes nobles»).

[4] Sur ce personnage, Ḍabbī, *Bugya*, n° 225, fournit une très brève notice.

[5] P. ٣٥. Voir aussi mon *Hist. Esp. mus.*², II, p. 218, n. 2.

[6] P. ٦٠. Le texte de Pétrof est fautif; il faut corriger: بواجد بنت رجل من الجنانين (et en conséquence la trad. Bercher, p. 15). Voir mon *Hist. Esp. mus.*², II, p. 282, n. 3. Cette Wāḍiḥ, ajoute Ibn Ḥazm, devint, après la chute des

ailleurs, nous apprend qu'il a bien connu une fille du même ᶜAbd al-Malik, Ḍanā, qui était une musicienne de talent [1].

Mais le personnage ᶜāmiride sur lequel notre auteur s'étend avec le plus de détails est le fils unique d'al-Muẓaffar, prénommé Abū ᶜĀmir Muḥammad, comme son grand-père, avec lequel on l'a jusqu'ici constamment confondu, en dépit de l'écart chronologique [2]. Cet ami d'Ibn Ḥazm était né de l'union de ᶜAbd al-Malik ibn Abī ᶜĀmir avec une femme nommée Jayāl, qui, par la suite, devait devenir l'épouse d'al-Qāsim ibn Ḥammūd; il fut élévé par sa grand-mère paternelle, al-Ḍalfā' [3]. Nous sommes bien renseignés sur sa carrière politique, qui fut brève, par Ibn ᶜIḏārī [4] et surtout Ibn al-Jaṭīb, qui lui consacre un chapitre de son *Kitāb Aᶜmāl al-aᶜlām* [5] et rappelle comment, au moment de la chute des ᶜĀmirides, à l'âge d'environ sept ans, il fut confié dans la Frontière Supérieure à la garde du tuŷībide Munḏir ibn Yaḥyà. Rentré ensuite à Cordoue, il tenta quelques années plus tard, en 1021 (412), de créer à son profit une principauté dans les régions de Jaén et de Murcie et prit le surnom honorifique d'al-Muᶜtaṣim. Après maintes tribulations, il devait aller chercher un refuge dans un château fort de l'Algarve, où il mourut de la petite vérole en 1030 (421). Ibn Ḥazm, qui célèbre la beauté du visage de cet Abū ᶜĀmir [6], lui consacre trois développements

ᶜĀmirides, l'épouse d'Aḥmad ibn Maslama (voir plus haut, p. 346 [12]), et ensuite celle d'un chef berbère de Cordoue.

1 P. ١٠٧, l. 3-4. Voir mon *Hist. Esp. mus.*², II, p. 281, n. 4. Je crois que, comme Bercher, il faut prendre ici le mot *ḳarīma* dans le sens de «fille» plutôt que dans celui d'«épouse», tel que l'a adopté Gabrieli, *Collare*, p. 198.

2 A moins qu'il ne s'agisse — mais c'est peu probable — d'un personnage nommé Abu ᶜĀmir Muḥammad ibn ᶜAbd Allāh ibn Yaḥyà ibn Abī ᶜĀmir, que Ḍabbī, *Bugya*, n° 171, donne, dans une très brève notice lacunaire, comme ayant été cité par Ibn Ḥazm. — Dans sa traduction, Bercher, p. 412, n. 18, en fait le «fils d'al-Manṣoûr (mort en 1002), surintendant de Hichâm II». Quel fils ? ᶜAbd al-Malik, ou ᶜAbd al-Raḥmān Sanchuelo?

3 Voir mon *Hist. Esp. Mus.*², II, p. 281, n. 4.

4 *Bayān*, III (éd. Lévi-Provençal, Paris 1930), p. 133.

5 P. 223-224.

6 P. ١٢٥, l. 21, dans une cascade de comparatifs d'un goût douteux, à propos d'une femme libertine.

dans son *Collier:* il fut longtemps sans le connaître *de visu* et éprouvait pour lui de l'antipathie jusqu'au jour où il le rencontra; ils se lièrent alors d'une vive amitié [1]. Ils se trouvèrent ensemble à Malaga, au moment où le ʿĀmiride s'embarqua dans cette ville pour gagner le Levante et où Ibn Ḥazm lui-même, en compagnie de son ami Muḥammad ibn Isḥāq, cherchait à passer à Valence [2]. Enfin, dans une longue et intéressante digression sur la rapide satiété de certains amants [3], l'auteur du *Ṭawq* évoque avec talent les revirements amoureux de son ami, le désespoir qui déchira le cœur d'une esclave follement éprise de lui et qu'il dédaigna, la belle ʿAfrā' [4], et même le peu de solidité des liens qui l'attachaient à ses propres amis, dont «il changea plusieurs fois durant sa courte existence». De même, ajoute Ibn Ḥazm, «il ne se bornait pas à une mise uniforme mais changeait souvent d'aspect extérieur, à la manière d'un camé-

[1] P. ٢٠.

[2] P. ١٧. Il faut lire évidemment à la l. 12 : في سفَره الى الشَّرق, «au moment de son départ en voyage pour le Levante (d'al-Andalus)», au lieu de: في سفرته الى المشرق et corriger en conséquence la trad. Bercher, p. 47.

[3] P. ٦٨–٦٩.

[4] Je pense que le passage qui concerne cette ʿAfrā' est erroné dans le ms. de Leyde et qu'il faut lire: وكانت قد تصيّرت في دار أبي البَرَكات الخَيالي صاحب البُنيان. En effet, le personnage auquel se refère Ibn Ḥazm est évidemment un affranchi esclavon, puisqu'il remplit un office de *fatà*, celui de *ṣāḥib al-bunyān*, ou «maître (nous dirions aujourd'hui «conservateur») des bâtiments royaux» *(ṣaḥib al-fityān* adopté par Pétrof et traduit par Bercher, p. 191, «le chef des esclaves du Palais» est inacceptable, le chef des fatàs s'étant toujours appelé à Cordoue *al-fatà l-kabīr).* Dans ce cas, il doit porter un nom euphémistique : Abū l-Barakāt (et non al-Barakāt) avec la *nisba* correspondant au nom de celui ou celle qui l'a affranchi : donc al-Jayālī, du nom de Jayāl, l'épouse de ʿAbd al-Malik al-Muẓaffar (voir *supra*, p. 351 [17], tout comme on connaît des fatàs ayant pour *nisba* al-Ŷaʿfarī, parce qu'il ont été affranchis par l'épouse d'al-Ḥakam II, Ṣubḥ, surnommée Ŷaʿfar (cf. mon *Hist. Esp. Mus.*², II, p. 173, n. 4). Il faut traduire en conséquence: «elle était passée dans la maison d'Abū l-Barakāt, affranchi de Jayāl et conservateur des bâtiments royaux.»

léon [1]; parfois on le voyait habillé comme un roi, parfois accoutré comme un homme de rien».

Ibn Ḥazm, dans la galerie des portraits du *Collier*, ne s'en tient pas uniquement aux Umaiyades et aux ᶜĀmirides. Toutes les grandes familles de l'aristocratie cordouane à la fin du X^e siècle et au début du XI^e, que notre auteur a connues et fréquentées, y font au moins l'objet d'une mention. Ainsi, pour ne citer que les principales, celles des Banū Abī ᶜAbda [2], des Banū l-Layṯ [3], des Banū Barṭāl [4], des Banū Mugīṯ [5], des Banū Ḥudayr [6], des Banū l-Ŷazīrī [7]. Quant aux Cordouans qui ont été ses maîtres ou ses

1 Et non d'un «pinson» (trad. Bercher, p. 191; de même, Gabrieli, *Collare*, p. 134: «fringuello»). Le sens hispanique de أبو براقش est fourni par le *Vocabulista in arabico*, publié par Schiaparelli, Firenze, 1871, p. 591, s. v° *stellio, drago*, comme synonyme de حرباء, qui est le mot classique pour «caméléon». Dozy, *Suppl. dict. ar.*, p. 3 *b*, a fait erreur en traduisant le *stellio* du *Vocabulista* par «lézard». (Voir aussi *Encyclopédie de l'Islām*, I, p. 82).

2 P. ٩٨. Sur cette famille, voir à l'index de mon *Espagne musulmane du X^e siècle*, Paris 1932.

P. ١٢٦. La traduction Bercher, p. 351, doit être corrigée ainsi: «Abū Bakr Muḥammad, fils du vizir ᶜAbd al-Raḥmān ibn al-Layṯ, etc...»

4 P. ٦١. Les deux premiers personnages de cette famille cités dans ce passage sont connus; ils étaient d'ailleurs apparentés du côté maternel à al-Manṣūr ibn Abī ᶜĀmir, dont la mère, Burayḥa, était fille de Yaḥyà al-Tamīmī dit Ibn Barṭāl. Muḥammad ibn Yaḥyà fut grand-cadi de Cordoue de 991 à 1001 (381-392) (voir Ibn al-Faraḍī, *Tā'rīj*, n° 1388) et mourut en 1004 (394); son frère Zakariyā', qui fut cadi de Badajoz et de Beja sous les règnes d'al-Nāṣir et d'al-Ḥakam II, mourut en 970 (359) (Ibn al-Faraḍī, *op. cit.*, n° 449). Dans ces conditions, le *wazīr qā'id* qui fut tué par Gālib au cours d'une rencontre, ainsi que Marwān ibn Šuhayd et Yūsuf al-ᶜAkkī, doit avoir été un fils de ce Zakariyā' (dans ce cas, il faudrait lire وأخوها الوزير au lieu de وأخوه الوزير).

5 P. ٣٥.

6 P. ٥..

7 P. ٥٤ et ١٢٢. Le ᶜUbayd Allāh ibn Yaḥyà dont il est question était le neveu du poète et épistolier ᶜAbd al-Malik ibn Idrīs Ibn al-Ŷazīrī, qui fut secrétaire d'al-Manṣūr Ibn Abī ᶜĀmir et devait périr de mort violente en 1004 (394): voir Ibn Bassām, *Ḏajīra*, IV, pp. 31-36; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, n° 757; Ḍabbī, *Bugya*, n° 1.058; et mon *Hist. Esp. Mus.*², II, p. 279 et n. 2. Corriger, dans

amis, leurs noms sont légion dans le *Ṭawq*. Parmi les premiers, se distinguent tout spécialement Abū ʿUmar Aḥmad ibn Muḥammad Ibn al-Ŷasūr [1]; Ḥumām ibn Aḥmad [2]; ʿAbd Allāh ibn Yaḥyà Ibn Daḥḥūn [3]; le traditionniste Abū l-Qāsim al-Ḥamdānī [4]; le cadi Abū l-Walīd Yūnus Ibn al-Ṣaffār [5], qui fut le principal initiateur d'Ibn Ḥazm à la pratique juridique de l'école mālikite [6].

Nous pourrions encore allonger cette liste en y ajoutant d'autres noms. Bornons-nous à signaler encore ce marchand égyp-

la traduction Bercher, p. 149, en lisant le verbe au passif: «à l'adresse de ʿUbayd Allāh ibn Yaḥyà al-Ŷazīrī, *celui de l'oncle paternel duquel on sait par cœur* (ou: *on conserve*) *les épîtres éloquentes*».

[1] Voir p. ١٣٦، ١٤٤. Sur ce juriste, mort en 1010 (401), voir Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, n° 37; Ḍabbī, *Bugya*, n° 336; M. Asín, *Abenházam de Córdoba*, I, pp. 98-99 et n. 119.

[2] Voir p. ٣٠. Il mourut en 1030 (421); voir Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, n° 347; M. Asín, *op. cit.*, p. 99 et n. 121.

[3] Voir p. ١١٢. Il mourut en 1039 (431); voir Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, n° 585; M. Asín, *op. cit.*, p. 108 et n. 138.

[4] Voir p. ١١٢، ١٢٧، ١٢٨، ١٣١. Au rapport d'Ibn Ḥazm, il vivait encore en 1010 (401). Est-ce dès lors le même personnage que l'Abū l-Qāsim Muḥammad ibn ʿAlī ibn al-Bawwāq al-Ḥamdānī, qui fait l'objet d'une notice de Ḍabbī, *Bugya*, n° 235, mais est donné comme étant mort en 1005 (395)?

[5] Voir p. ٧٨، ١١١. Ce personnage, mort en 1038 (429), a fait l'objet d'une notice d'Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, n° 1.397; cf. M. Asín, *op. cit.*, p. 109 et n. 139.

[6] Dans certains passages de sa traduction, Bercher a mal rendu plusieurs titres de personnages officiels ou a transcrit purement et simplement ces titres comme s'il s'agissait de noms propres; ainsi p. 61 et 103: «fils de scribe» pour *abnāʾ al-kuttāb*, c'est-à-dire «appartenant à une famille comptant des secrétaires de chancellerie *(kātib)*»; p. 113: «imam de la prière», pour *ṣāḥib al-ṣalāt*, titre pour lequel j'ai proposé la traduction de «grand prieur», et qui correspondait à une dignité que son titulaire cumulait souvent avec celle de grand cadi de Cordoue; p. 115: «défenseur des opprimés» pour *ṣāḥib al-raddi*, «juge du tribunal de renvoi», qui n'eut tout d'abord en Espagne rien de commun avec le «magistrat chargé de la répression des abus de pouvoir» *(ṣāḥib al-maẓālim)*. Le terme *al-ǧāzin*, p. 257, signifie «le surintendant du Trésor» et n'est pas un nom propre (de même, p. 139, al-Mutanassik doit être pris dans son sens de «celui qui s'adonne à la vie dévote» et n'est pas un surnom). Sur les titres visés plus haut, voir, en attendant la parution du tome III de mon *Histoire de l'Espagne musulmane*, mon *Espagne musulmane au Xe siècle*, aux références données à l'index.

tien, nommé Abū l-Qāsim ᶜAbd al-Raḥmān ibn Yazīd al-Azdī [1], dont l'auteur du *Collier* suivit l'enseignement au faubourg septentrional de Cordoue, al-Ruṣāfa [2], en même temps que deux magribins venus à Cordoue poursuivre leur études: Abū Bakr ᶜAbd al-Raḥmān ibn Sulaymān al-Balawī [3], de Ceuta, et Abū ᶜAlī al-Ḥusayn ibn ᶜAlī [4], de Fès, et un ami intime d'Ibn Ḥazm, lui aussi nord-africain d'origine, Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad ibn Yaḥyà ibn Muḥammad al-Tamīmī, dit Ibn al-Ṭubnī [5]. C'était son grand-père Muḥammad ibn al-Ḥusayn qui, sous le règne de ᶜAbd al-Raḥmān III, en 942 (331), était, de Ṭubna, dans le Zāb, venu s'installer dans la capitale umaiyade [6]. La famille des Banu l-Ṭubnī n'avait pas tardé à accéder aux plus hautes charges de la capitale. De Muḥammad ibn al-Ṭubnī, notre auteur trace un portrait on ne peut plus élogieux [7] et rappelle qu'il put demeurer à Cordoue quand lui-même fut obligé d'émigrer à Alméria; c'est à Valence qu'il devait recevoir la nouvelle

1 P. ٦٧, ١١٠, ١١٨. Sur ce personnage, qui mourut en 1019 (410), voir Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, n° 753; M. Asín, *op. cit.*, p. 102 et n. 128.

2 J'estime qu'il faut conserver la leçon بالرصافة offerte par le ms. de Leyde et reproduite par Pétrof, p. ٦٧, l. 11. Elle a été changée par les traducteurs en al-Ṣawwāf, nom fourni en effet par Ibn Baškuwāl dans sa notice sur al-Azdī (ainsi Gabrieli, *Collare*, p. 130; Bercher, p. 185). Elle se justifie d'autant mieux du fait qu'Ibn Ḥazm précise que le groupe d'étudiants dont il faisait partie traversait pour se rendre au cours du *šayj* la porte de Cordoue dite Bāb ᶜĀmir et le cimetière du même nom (voir mon *Hist. Esp. mus.*², I, p. 52; II, p. 240), pour continuer en direction du Nord de la ville, où se trouvait précisément le faubourg d'al-Ruṣāfa.

3 P. ٦٧. Ḍabbī, *Bugya*, n° 1.014, consacre une courte notice à ce poète.

4 P. ٦٧ et ١١٨. Dans le premier passage, il faut ajouter علي entre أبي et الحسين. Sur ce personnage, qui devait mourir sur la route du pèlerinage, voir Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, n° 317; Ḍabbī, *Bugya*, n° 648.

5 Ḍabbī, *Bugya*, n° 316, lui consacre une courte notice et cite quelques vers de sa composition.

6 Voir Ibn al-Faraḍī, *Tā'rīj*, n° 1.404; Ḍabbī, *Bugya*, n° 84. Sur la famille des Banū l-Ṭubnī, cf. aussi Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, n° 769; M. Asín, *Abenházam de Córdoba*, I, p. 102, n. 130.

7 P. ١٠٩–١١٠; sur les circonstances de sa mort, p. ١١١–١١٢.

de sa mort prématurée, sous le règne de ʿAlī ibn Ḥammūd, entre 1014 et 1018 (405-408); un peu plus tard, Ibn Ḥazm, rentré à Cordoue sous le règne d'al-Qāsim ibn Ḥammūd, allait apprendre de la bouche même du frère aîné [1] de son ami défunt, Abū ʿAmr al-Qāsim [2], quel mal pernicieux l'avait emporté dans la tombe, à la suite d'une violente passion éprouvée par lui pour un bel adolescent [3].

Il ne manque pas dans le *Ṭawq* d'autres indications indiscrètes sur ces amours illicites, et il ne déplaît pas à Ibn Ḥazm de rapporter maints commérages de nature malsaine, en les appuyant sur une série de rapporteurs, garants de leur authenticité. Seuls, les membres de la famille califienne échappent, nous l'avons vu, à ses investigations, à sa curiosité toujours en éveil, à sa «mauvaise langue» qui devait, dans la suite de sa carrière, le rendre si redouté et lui valoir les pires déboires. C'est au témoignage d'un autre de ses amis, Abū l-Sarī ʿAmmār ibn Ziyād [4], un

[1] A la p. ١١٠ du *Ṭawq*, l. 6, il faut évidemment remplacer وكان بينه وبين أَبيه par: وكان بينه وبين أَخيه, et traduire: «entre son frère et lui, il y avait une différence d'âge de douze ans.»

[2] Ce personnage fait l'objet d'une courte notice de Ḍabbī, *Bugya*, n° 1.311. — Un autre frère de Muḥammad ibn Yaḥyà, Ibrāhīm, qui fut vizir et poète, est de son côté mentionné *ibid.*, n° 531. Voir aussi Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, n° 210.

[3] Il y a plusieurs corrections à apporter à l'édition Pétrof ou à la trad. Bercher dans les pages relatives à Muḥammad Ibnal -Ṭubnī: p. ١١١, l. 15 (trad. p. 309), il faut lire: أني كنت على باب داري بغدير ابن الشمّاس, «je me trouvai devant la porte de ma maison à Gadīr Ibn al-Šammās...». Ce *gadīr* («mare») de Cordoue est en effet attesté par Ibn al-Abbār, *Takmilat al-Ṣila*, t. I, éd. Bel et Bencheneb, Alger 1920, n° 513, p. 233, comme le nom d'un quartier de la ville, pourvu d'une mosquée à *imām*, sous le nom de Gadīr Ibn al-Šammās); — trad., p. 311, il faut lire أَخي أَبي عبد الله; un peu plus loin, il faut traduire: «et nul que moi n'était plus indiqué pour lui présenter des condoléances pour la mort de son frère» au lieu de «mais s'il y avait quelqu'un à qui l'on devait faire des condoléances à cette occasion, c'était bien moi».

[4] Sur ce personnage, cité dans le *Ṭawq*, p. ١٨, ٤٤, ١٠٨, mes recherches jusqu'ici sont demeurées vaines. Il en a été de même du ʿAbd al-Raḥmān ibn Aḥmad ibn Maḥmūd (lire la *kunya*: Abū l-Muṭarrif, au lieu de l'insolite Abū l-

affranchi de Hišām II, qu'il fait appel pour relater une aventure amoureuse entre deux personnages haut placés et bien connus, Abū l-Ŷaᶜd Aslam ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz [1], le frère du célèbre *ḥāŷib* de Muḥammad Ier, Hāšim ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz [2], et qui fut lui-même par deux fois cadi de Cordoue, d'une part, et un secrétaire de cour nommé Ibn Quzmān [3], appartenant sans doute à la famille du célèbre compositeur de zaŷals du XIIe siècle [4], d'autre part. Le malheur est que l'histoire n'est pas authentique et que, pour une fois, Ibn Ḥazm se trouve pris en défaut, car l'Aslam en question n'est pas le cadi de Cordoue, mais son arrière petit-fils et homonyme Abū l-Ḥasan Aslam ibn Aḥmad ibn Saᶜīd ibn Aslam ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz [5], et que son «partenaire» ne semble pas avoir été l'Ibn Quzmān, au surplus non identifié, dont le nom est cité dans le *Ṭawq*, mais le grammairien et poète cordouan Aḥmad ibn Kulayb [6]. Mais le comble est que la longue anecdote que Ḍabbī a rapportée dans sa *Bugya* sur cette aventure amoureuse est donnée dans ce recueil biographique comme provenant d'Ibn Ḥazm lui-même [7]!

* * *

Muẓaffar) cité p. ٤٦, et, à la même page, du Muḥammad ibn Kulayb de Qayrawān, qu'Ibn Ḥazm rencontra au cours de son séjour à Alméria (lire بالمرية, et non pas بالمدينة, comme porte le ms. de Leyde).

1 Sur ce personnage, voir les références citées dans mon *Hist. Esp. mus.*², II, p. 3, n. 3.

2 Sur ce vizir et sa carrière, voir *ibid.*, I, p. 287.

3 Voir sur les Banū Quzmān, É. Lévi-Provençal, *Du nouveau sur Ibn Quzmān* dans Al-Andalus, t. IX, 1944, p. 361.

4 L. Bercher, p. 301, s'est gravement trompé dans sa traduction du passage relatif à Aslam et à Ibn Quzmān, en mêlant à leur propre aventure l'informateur de l'auteur, Abū l-Sarī ᶜAmmār ibn Ziyād, évidemment très postérieur à ces deux personnages.

5 Il fait l'objet d'une notice de Ḍabbī, *Bugya*, n° 570, qui précède immédiatement celle (n° 571) qui est consacrée dans le même recueil biographique au cadi Abū l-Ŷaᶜd Aslam ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz.

6 Une longue notice lui est consacrée par Ḍabbī dans sa *Bugya*, n° 462.

7 On trouvera *infra*, à l'appendice II, la traduction de la notice de Ḍabbī qui rapporte cette anecdote en détail.

Je crois qu'il est temps d'arrêter cette trop longue promenade à bâtons rompus à travers le *Collier de la Colombe*, au texte si peu sûr et dont le copiste semble avoir défiguré comme à plaisir la plupart des noms propres de personnes ou de lieux [1], si bien que la traduction de ce petit livre aujourd'hui célèbre ne peut apparaître que comme une entreprise extrêmement périlleuse et décevante. Nous devons en louer et en remercier d'autant plus ceux qui, depuis vingt ans, n'ont pas craint de s'engager les uns après les autres dans une voie tellement parsemée d'embûches. Je voudrais toutefois, avant de terminer, dire un mot d'un autre aspect du *Ṭawq* sur lequel, lui aussi, on n'a peut-être pas encore mis l'accent comme il le mérite. Sans doute, le petit traité sur l'amour, œuvre d'un aristocrate, ne nous conduit-il que rarement hors des *maǧālis*, studieux ou mondains, de la *ǧāṣṣa* cordouane, pour nous faire entendre les bruits de la rue,

[1] Il faut regretter que le *Collier* n'apporte que fort peu de précisions sur la toponymie et la topographie de Cordoue à l'époque califienne. On a déjà noté celles qui concernent la résidence ʿāmiride d'al-Ẓāhira et le quartier contigu, dans le *ǧānib šarqī* ou Ajerquía (le *nahr ṣaġīr* mentionné p. ٦٩, l. 13, doit correspondre à l'Arroyo de la Fuensanta, signalé sur les plans de la Cordoue actuelle immédiatement à l'Est de la ville; dans le même passage, le mot *darb*, traduit par Bercher, p. 191 par «passage voûté (?)», est employé dans son sens hispanique de «ruelle» se terminant généralement en impasse et plus étroite qu'un *šāriʿ*: cf. l'espagnol *adarve* dans la terminologie de la fortification). Le *bāb al-ʿaṭṭārīn* mentionné p. ٢١, l. 12, était le nom de l'une des portes orientales de la grande-mosquée, devant laquelle commençait le *sūq*, avec ses boutiques de marchands d'épices et la *qaysāriya (Alcacería)*. Le *Ṭawq* ne cite que trois mosquées de quartiers: p. ٤٠, l. 22, le *masǧid maqbarat Qurayš*; p. ٤١, l. 3, le *masǧid Masrūr*; p. ١٢٧, l. 16, une mosquée située dans la partie Ouest de Cordoue, dont le nom القمري me paraît altéré (peut-être العمري). Pour ce qui a trait à la banlieue de la capitale, le toponyme القسطلات cité p. ١٢٦, l. 9, me paraît énigmatique («los castañares», les «châtaigneraies»?). Le nom cité un peu plus loin, *al-Marǧ*, est au contraire bien connu; c'était, au bord du Guadalquivir, en aval du palais, un champ où l'on exposait les suppliciés sur leurs croix (il faut donc traduire «à al-Marǧ» et non, comme Bercher, p. 351, «dans les prairies qui longent le Guadalquivir»; cf. notamment Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texte, pp. 78, 207; trad. Fagnan, pp. 124, 321).

le grouillement des bazars, la rumeur qui monte des quartiers des marchands, où la foule bariolée des campagnards coudoie l'insolente plèbe de la capitale. A cet égard, évidemment, le *Ṭawq* n'offre pas l'intérêt documentaire d'un traité de *ḥisba* comme celui d'un Ibn ʿAbdūn, et encore moins — j'y reviens — de certains poèmes pleins de vie et de verve du grand poète Ibn Quzmān. Pourtant, on peut glaner çà et là dans le *Collier* quelques indications qui ont leur prix, en dépit de leur trop grande brièveté; ainsi celles qui ont trait aux métiers réservés aux femmes [1]: rebouteuses, tireuses de sang, marchandes à la toilette, revendeuses à la criée, attifeuses de mariées, pleureuses à gages, chanteuses, diseuses de bonne aventure, institutrices, bonnes à tout faire, filandières, tisseuses. Grâce à Ibn Ḥazm, nous apprenons que les Cordouanes de la haute société mastiquaient déjà de la gomme pour parfumer leur haleine et frottaient leurs gencives, pour en raviver l'éclat, avec de l'écorce de noyer [2]. On a déjà noté l'intérêt d'une attestation, fournie par le *Collier*, de l'existence de statues, certainement antiques, dans les thermes publics de Cordoue [3]. Enfin, Ibn Ḥazm, bien avant Ibn Quzmān et Ibn Saʿīd, nous révèle que la nuit, chacun des quartiers de la capitale avait ses portes closes, une fois le guet passé, et que l'on ne pouvait plus dès lors, si l'on s'attardait chez un ami éloigné, rentrer chez soi avant le jour [4].

Petits détails sur de petites choses, évidemment! Mais notre

[1] P. ٣٢, l. 21-22. Comparer à la même page le pittoresque portrait des vieilles proxénètes : appuyées sur des bâtons, chapelet en main, et revêtues de deux robes rouges, en arabe *ṯawb*. Le rouge était-il en Espagne la couleur distinctive du vêtement des prostituées et des proxénètes (cf. en Égypte moderne le *libās aḥmar* ou «caleçon rouge», connu comme le signe distinctif des femmes de mauvaise vie)?

[2] P. ٩٠, l. 14.

[3] P. ١٩, trad. Bercher, note 17, p. 411, citant une observation de W. Marçais dans ses *Corrections*. Voir aussi ma *Péninsule ibérique au Moyen-Age*, pp. 149-150, à propos d'une statue de femme trouvée dans les ruines d'Italica et conservée dans l'un des thermes de Séville.

[4] P. ١٣٥.

connaissance de l'Espagne musulmane au Moyen-Age, de sa structure sociale, de son économie, de la vie quotidienne de ses grandes villes n'est-elle pas uniquement faite de bribes sans liens apparents, qui, rapprochées les unes des autres, finissent, à force de patience, par donner la clef de problèmes qui, autrement, risqueraient de demeurer pour nous à jamais insolubles?

É. Lévi-Provençal.

APPENDICE I

Texte complet du passage d'Ibn Ḥazm sur la ruine de sa résidence de Balāṭ Mugīṭ à Cordoue, conservé, d'après Ibn Ḥayyān, par Ibn -l-Ǧaṭīb dans le «Kitāb Aʿmāl al-aʿlām».

قال [ابن حيّان]: وممَّن رثى قرطبة أيضاً، من وجوه أهلها، وأرباب النعم المؤثلة بها، وأكثر التفجّع على دياره منها، لمّا استولى الخراب عليها، عند فرار البرابر عنها، الفقيه الأديب أبو محمّد عليّ بن أحمد بن سعيد بن حَزْم، ابن وزير آل عامر الأكبر؛ فإنّي وجدتُ بخطّه في خبرٍ ذكره، قال:

(وقفتُ على أطلال مَنازلنا بحَوْمة بلاط مُغيث من الأرباض الغربيّة ومَنازل البرابر المستباحة عند معاودة قرطبة)؛ فرأيتها قد امّحتْ رُسومها، وطمستْ أعلامُها، وخفيتْ معاهدُها، وغيّرها البلى؛ فصارت صحاري مجدبةً بعد العمران، وفيافي موحشةً بعد الأُنْس، [وأكاماً مشوَّهة بعد الحُسْن،] وخرائبَ مفزعةً بعد الأمن، ومآوي[1] للذئاب، وملاعبَ للجانّ، و مَغاني للغيلان، ومَكامنَ للوحوش، [ومخابيءَ للصُّوص،] بعد [طول غُنيانها بـ]رحال

[1] Dans la suite de pluriels de cette période, la lecture مآوي est préférable au singulier مأوًى de l'éd. Pétrof.

[كالسيوف ، وفرسان] كالليوث ، (وخرائد كالدُّمَى) ، تفيض لَدَيْهم النِّعَم الفاشية ، [وتغصُّ منهم بكثرة القَطين الحاشية ، وتكنس في مقاصيرهم ظباء الأُنس الفاتنة ، تحت زِبْرِج من غضارة الدنيا تذكر نعيم الآخرة ؛ حال الدَّهْرُ عليهم بعد طول النضرة ،] فبدَّد شَمْلَهم ، [حتّى] ساروا في البلاد أيادى سَبا ، [تنطق عنهم الموعظة ؛] فكأنَّ تلك المحاريب المنمَّقة ، والمقاصير المرشَّقة ، التي كانت [في تلك الديار] كبروق السماء إشراقاً [وبهجة ، يقيد حُسْنها الأبصار ،] ويجلي منظرها الهموم ، [كأن لم تُغْنِ بالأمس ، ولا حلَّتْها سادةُ الأُنس ، قد عبث بها] الخراب ، وعمَّها الهدم ؛ [فأصبحتْ أَوْحَش من] أَفواه السباع فاغرة ، تؤذِّن بفناء الدنيا ، وتريكَ عواقبَ أَهلها ، وتخبركَ عمَّا يصير إليه كلُّ ما قد بقي ماثلاً فيها ، وتزهّدكَ فيها [1] . [وكرَّرتُ النظر ، ورَدَّدتُ البصر ، وكَدْتُ أستطار حزناً عليها ؛] وتذكَّرتُ أَيَّامَ نشأتي فيها ، وصبابة لَداتي [2] بها ، مع كواعب [غيد] إلى مثلهنَّ يصبو الحليم ، ومثَّلتُ لنفسي [انطواءهنَّ بالفناء ، و]كَوْنَهنَّ تحت الثرى ، [إثر تقطُّع جمعنا بالتفرُّق والجلاء ،] في الآفاق النائية ، والنواحي البعيدة ؛ وصدّقت نفسي عن فناء تلك القَصَبة ، وانصداع تلك البيضة ، بعد ما عهدَتْه من حُسْنها ونضارتها ، وزِبْرِجها وغضارتها ، ونَضْوته بفراقها من الحال الحسنة ، والمرتبة الرفيعة ، التي رَفَلتُ في حُلَلها ، ناشئاً فيها ، وأَرْعيتُ سمعي صوتَ الصدى والبوم زاقياً بها ، بعد حرمات تلك الجماعة [المنصدعة بعرصاتها] ، التي كان ليلُها تبعاً لنهارها ، في

[1] Éd. Pétrof: كلّ من تراه قائماً فيها وتزهد في طلبها بعد أن طال ما زهدت في تركها.

[2] Meilleur que لذّاتي de l'éd. Pétrof, qui ajoute pourtant: وشهور صبائي لديها.

انتشار[ها بـ]سُكّانها ، والتقاء عُمّارها ؛ فعاد نهارُها تبعاً لليلها في الهدوّ والاستيحاش ، [والخُفُوت والإخفاش] ؛ فأبكى ذلك عيني [على جُمودها] ، وقرع كبدي [على صلابتها] ، وهاج بَلابِلي [على تكاثُرها ، وحرّكني للقَوْل على نبوِّ طبعي] ؛ فقُلْتُ[3]:

سلام على دار رحلنا وغودرت ✲ خلاء من الأهلين موحشة قَفْرا

APPENDICE II

Traduction de la notice de Ḍabbī (Bugya, *n° 462*), *relative à Aḥmad ibn Kulayb.*

Aḥmad ibn Kulayb le grammairien, personnage lettré et poète, connu pour ses compositions poétiques, surtout pour celles qui sont consacrées à Aslam. Il ne cessa de lui porter un amour excessif, qui finit par causer sa mort. Son histoire à cet égard est curieuse, et elle a été relatée par Abū Muḥammad ᶜAlī ibn Aḥmad [Ibn Ḥazm], qui s'exprime ainsi :

Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Maḏḥiǰī [2] nous a rapporté ce qui suit : Je fréquentai les cours de grammaire d'Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad ibn Jaṭṭāb [3] avec d'autres auditeurs; avec nous se trouvait chez lui Abū l-Ḥasan Aslam, fils d'Aḥmad, fils de Saᶜīd, fils du *qāḍī l-ǰamāᶜa* Aslam ibn

1 Tout ce dernier passage a été sensiblement remanié dans le ms. de Leyde avec de mauvaises leçons, en particulier, au lieu de وهاج بلابلي وزاد في : بلاء لبيّ .

2 Sur ce personnage, connu sons le nom d'Ibn al-Kattānī, voir Ḍabbī, *Bugya*, n° 81.

3 *Ibid.*, n° 109.

ᶜAbd al-ᶜAzīz, qui fut le disciple d'al-Muzanī et d'al-Rabīᶜ [1]. Muḥammad ibn al-Ḥasan continue ainsi : Cet Aslam était de la plus grande beauté. Au cours de Muḥammad ibn Jaṭṭāb se rendait aussi avec nous Aḥmad ibn Kulayb, qui comptait parmi les lettrés les plus consommés et les poètes du plus grand talent. Il s'éprit violemment d'Aslam, ne parvint plus à se retenir et parla de sa passion en cachette. Mais bientôt ses vers sur Aslam se répandirent dans le public, coururent sur toutes les lèvres et furent déclamés dans les fêtes. Je me souviens d'un cortège nuptial qui passait dans une rue de Cordoue : al-Nakūrī le joueur de trompe se trouvait au milieu, bien campé sur sa selle; il était coiffé d'un haut bonnet d'étoffe à ramages, revêtu d'une robe de cette soie écrue qu'on appelle ᶜubaydie; son cheval était lui-même magnifiquement harnaché et tenu en main par son jeune domestique. Cet al-Nakūrī avait jusque-là embouché sa trompe pour célébrer ᶜAbd al-Raḥmān al-Nāṣir [2]. Mais, ce jour-là, il accompagna de sa musique les vers suivants d'Aḥmad ibn Kulayb sur Aslam, vers qu'un chanteur de qualité modulait en même temps :

Aslam, ce faon, m'accordera-t-il son amour ?
C'est une gazelle dont les yeux frappent mortellement celui qu'elle veut !
Un envieux s'est insinué entre nous pour nous desservir, mais il lui sera demandé compte de sa médisance.
Je serais prêt à payer de ma vie qu'il partage mon amour, si toutefois il voulait se laisser payer !

Les choses en étant arrivées à ce point, Aslam s'arrêta complètement de fréquenter les cours des professeurs et demeura

[1] Il s'agit de deux juristes égyptiens, élèves d'al-Šāfiᶜī, Abū Ibrāhīm Ismāᶜīl ibn Yaḥyà al-Muzanī et Abū Muḥammad al-Rabīᶜ ibn Sulaymān al-Muradī. Cf. M. Asín, *Abenházam de Córdoba*, p. 125, n. 147 et 132.

[2] Il doit vraisemblablement s'agir ici du ᶜĀmiride ᶜAbd al-Raḥmān Sanchuelo, qui, on le sait, s'arrogea pendant son court «règne» le même titre honorifique que ᶜAbd al-Raḥmān III, celui d'al-Nāṣir. Voir mon *Hist. Esp. mus.*², II, p. 294 et n. 1.

chez lui, en se bornant à passer une partie de son temps dehors, assis sur le pas de sa porte. Aḥmad ibn Kulayb ne fit dès lors qu'aller et venir, pendant toute la journée, afin de voir en passant Aslam à sa porte. Dans ces conditions, Aslam cessa de se tenir dans la journée sur le seuil de sa demeure; une fois accomplie la *ṣalāt* du coucher du soleil et la nuit tombée, il allait prendre l'air, puis venait s'asseoir devant sa porte. La patience d'Aḥmad ibn Kulayb étant à bout, il décida, certaine nuit, d'user d'un stratagème: il revêtit une tunique grossière comme celles des gens de la campagne, enroula autour de sa tête un turban à leur manière, prit des poules dans une main, dans l'autre un panier d'œufs, et guetta le moment où Aslam, la nuit devenue noire, viendrait s'asseoir devant sa porte. Il s'avança alors vers lui, lui baisa la main, et lui dit: «Mon maître veut-il bien donner l'ordre à ses gens de venir prendre ce que j'apporte? — Qui es-tu? lui demanda Aslam. — Ton fermier de telle métairie!» Ibn Kulayb connaissait en effet les noms des métairies d'Aslam et ceux de ses fermiers. Aslam ordonna qu'on vînt prendre ce qu'il apportait; puis il se mit à l'interroger sur la métairie dont il était censé venir. Mais la réponse de l'autre lui ayant paru suspecte, il le dévisagea et le reconnut. «Mon frère, lui dit-il, c'est là que tu en es arrivé, à venir me poursuivre jusqu'ici? Mon absence des réunions studieuses, l'empêchement que j'éprouve à m'asseoir dans la journée sur le seuil de ma porte ne te suffisent pas? Tu veux donc m'enlever tout repos? Eh bien! soit! je suis ton prisonnier, et, par Dieu, je le jure, à partir de ce soir, je ne quitterai plus le fond de ma demeure et ne viendrai plus, ni jour ni nuit, m'asseoir à ma porte!» Puis il se leva et rentra. De son côté, Aḥmad ibn Kulayb s'en retourna, tout affligé et la mort dans l'âme.

Muḥammad ibn al-Ḥasan continue: La mésaventure d'Aḥmad ibn Kulayb parvint à nos oreilles, et nous lui dîmes: «Tu as perdu tes poules et tes œufs! — Pour baiser sa main chaque nuit, je serais prêt à perdre le double!», répondit-il.

L'informateur ajoute: Quand il eut perdu tout espoir de le revoir, un mal pernicieux le mina et il fut obligé de s'aliter. Muḥammad ibn al-Ḥasan poursuit ainsi son récit: Notre *šayḫ*

Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Jaṭṭāb m'a relaté ce qui suit: J'allai à son chevet lui faire une visite et le trouvai très mal. « Tu ne prends pas de remède? lui dis-je. — Mon remède est bien connu, répliqua-t-il, et il n'est aucun médecin qui soit capable de me guérir! — Et quel est donc le remède qui te ferait recouvrer la santé? — Un seul regard d'Aslam! Si tu pouvais faire en sorte qu'il vînt me rendre visite, j'implorerais Dieu pour qu'il augmente ta rétribution dans l'au-delà, et lui aussi, Dieu l'en récompenserait! » Le narrateur continue : J'eus pitié de lui et mon cœur se déchira de compassion. J'allai chez Aslam et lui fis demander de me recevoir. Il m'accueillit avec égards, et je lui dis : « J'ai à te demander quelque chose.—Quoi donc? — Tu sais quels sont les liens de camaraderie qui t'attachent à Aḥmad ibn Kulayb du fait que vous assistez ensemble à mes leçons. — Oui, répondit-il. Mais tu sais aussi de ton côté qu'il a publié mon nom partout, l'a fait courir sur toutes les bouches et m'a causé un grave tort! — Tout cela, répliquai-je, dans le cas présent, est susceptible d'être pardonné! Cet homme va mourir. Accepte d'aller lui faire une visite! — Par Dieu, c'est impossible! Ne m'impose pas une obligation si pénible. — Il le faut! Tu n'as rien à y redire. Il s'agit simplement pour toi de te rendre au chevet d'un malade! »

Le narrateur poursuit : Je ne cessai d'insister si bienqu'il finit par accepter. Je lui dis: « Viens tout de suite! — Certes non, par Dieu; demain! — C'est bien sûr! — Oui! » Je retournai auprès d'Aḥmad ibn Kulayb et lui fis part de la promesse d'Aslam, obtenue après son refus. Il s'en réjouit, et son âme connut quelque apaisement. Le lendemain, je m'en fus de bon matin trouver Aslam et lui dis : « Ta promesse! » Il me demanda grâce et me dit : « Par Dieu! Tu me prends à la gorge pour me faire accomplir un geste bien pénible, mais j'ignore si j'en serai capable! » Je lui dis : « Il faut absolument que tu tiennes parole. » Il prit son manteau et partit à pied en ma compagnie. Quand nous fûmes arrivés à proximité de la demeure d'Aḥmad ibn Kulayb, qui habitait à l'extrémité d'une longue impasse, Aslam s'arrêta au milieu de cette impasse, rougit et me dit : « J'en jure par Dieu, je vais mourir sur l'heure, et ne puis plus

mettre un pied devant l'autre! Tout, plutôt qu'accomplir ce que tu me demandes! — N'en fais rien! lui dis-je. Maintenant que tu es arrivé chez lui, tu ferais demi-tour!» Il me dit: «Par Dieu, c'est impossible absolument!» Et, en toute hâte, il s'en retourna. Je le suivis et saisis le pan de son manteau, mais il continua son chemin; son manteau se déchira et il m'en resta un morceau dans la main, tant il allait vite et moi-même tenais fort l'étoffe. Puis il disparut, sans que je pusse le rattrapper. Je revins alors sur mes pas, entrai auprès d'Aḥmad ibn Kulayb, à qui son domestique, en nous voyant déboucher dans l'impasse, avait déjà annoncé la bonne nouvelle. Quand il me vit seul, son visage s'altéra, et il me dit: «Où est-donc Abū l-Ḥasan?» Je le mis au courant. Aussitôt... *(lacune)*... Comme je me disposais à m'en retourner, il recouvra un moment ses esprits et me dit: «O Abū ʿAbd Allāh! — Oui, lui dis-je. — Écoute ce que je vais dire et retiens-le par cœur!» Puis il se mit à réciter ces vers:

Aslam, toi qui peux apporter le répit à celui qu'accable la maladie, arrête-toi un peu auprès de l'amoureux éperdu et consumé par son mal.
Il serait plus doux à mon cœur d'obtenir un instant d'union avec toi que la miséricorde du Créateur magnificent.

Je m'écriai: «Crains Dieu! Qu'est cette parole abominable? — C'est la vérité! me répondit-il.» Je quittai alors sa demeure, et je n'étais pas encore arrivé à la moitié de l'impasse au fond de laquelle elle se trouvait que j'entendis des cris: il venait de quitter ce bas-monde.

Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad [Ibn Ḥazm] dit: Cette histoire est bien connue parmi nous. Les deux informateurs, Muḥammad ibn al-Ḥasan aussi bien que Muḥammad ibn Jaṭṭāb, sont l'un et l'autre dignes de foi. Quant à l'Aslam en question, il appartenait à une importante famille; il est l'auteur d'un ouvrage réputé sur les chants de Ziryāb; c'était un poète et un lettré [1].

1 Cette indication fournit la preuve la meilleure de la confusion par Ibn Ḥazm dans le *Collier* des deux Aslam ibn ʿAbd al-ʿAzīz, puisqu'il y attribue précisément au plus ancien d'entre eux l'ouvrage sur les chants de Ziryāb. Or,

Abū Muḥammad [Ibn Ḥazm] ajoute: J'ai rapporté cette histoire à Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Saʿīd al-Jawlānī, qui l'a reconnue exacte et m'a dit lui-même : Une personne digne de créance m'a rapporté avoir vu cet Aslam, un jour qu'il pleuvait très fort et que personne ne pouvait circuler, assis sur la tombe d'Aḥmad ibn Kulayb, qu'il était venu visiter, pensant que par un pareil temps, personne ne ferait attention à lui.

Abū Muḥammad [Ibn Ḥazm] dit aussi : Abū Muḥammad Qāsim ibn Muḥammad al-Qurašī [1] m'a rapporté ce qui suit : Ibn Kulayb avait envoyé à Muḥammad ibn Jaṭṭāb des vers dans lesquels il épanchait sa passion pour Aslam. Ibn Jaṭṭāb montra ce poème à Aslam, qui dit : «Cette poésie présente une faute grammaticale!» Ibn Kulayb avait en effet, dans un vers de ce poème, supprimé la nunnation *(tanwīn)* d'un mot. Ibn Jaṭṭāb rapporta cette observation à Ibn Kulayb, qui, sur le champ, lui répondit par écrit :

Ajoute à ma place au mot «maṭmaʿ» la nunnation que j'ai omise à la fin de ce mot, car d'autres soins m'ont fait oublier de la marquer,
Et tu le comprendras d'autant mieux si tu songes que mon seul souci est de m'unir à celui qui a changé à mon égard sa bienveillance en méchanceté.

Abū Muḥammad [Ibn Ḥazm] a rapporté, le tenant lui-même de Muḥammad ibn ʿAbd al-Raḥmān ibn Aḥmad al-Tuǧībī [2], ce vers d'Aḥmad ibn Kulayb, qui avait fait cadeau à Aslam d'une copie du *Kitāb al-Faṣīḥ* de Ṯaʿlab [3], le vers suivant :

Voici le «Kitāb al-Faṣīḥ», dont chaque mot est excellent.
Je te l'offre de mon plein gré, tout comme je l'offre ma propre vie.

dans le présent passage, qui est lui aussi de la propre plume de l'auteur du *Ṭawq*, l'attribution de cet ouvrage à l'Aslam *junior* ne fait aucun doute.

[1] Il s'agit du Qāsim ibn Muḥammad Ibn al-Šabanisī, sur lequel voir *supra*, p. 350 [16] et n. 1.

[2] Sur ce lettré et poète, voir Ḍabbī, *Bugya*, nº 189.

[3] Voir *Encyclopédie de l'Islām*, IV, p. 773.

APPENDICE III

L'«union des amants» dans le «Collier de la Colombe».

J'ai déjà noté plus haut qu'il y a dans le *Ṭawq al-ḥamāma* d'assez nombreux passages spécialement bien venus, d'une langue concise et dépouillée, bien que parfois «précieuse», d'un style imagé, quoique un peu affecté, mais dont le texte arabe paraît sûr et a pu échapper à la malfaisance des scribes, au coup de ciseau si facile. De ces «pages choisies» du *Collier*, une traduction en français d'un caractère quelque peu littéraire, qui tente de refléter avec fidélité la manière d'écrire d'Ibn Ḥazm, ou même, dans certains cas, son «gongorisme» avant la lettre [1], ne semble pas une entreprise irréalisable et rendrait service à la réputation de l'auteur lui-même. Je viens de m'en convaincre davantage en lisant dans les *Nouvelles littéraires* du 28 septembre 1950 une remarquable chronique de M. Robert Kemp, intitulée «Du côté de chez Périclès», à propos d'une récente traduc-

[1] Voir sur ce point, appliquée à l'étude comparative des images et des thèmes poétiques utilisés dans l'anthologie d'Ibn Sa'īd publiée par E. García Gómez en 1942 (*El libro de las banderas de los campeones de Ibn Sa'īd al-Magribī*), l'étude pénétrante de Dámaso Alonso, *Poesía arábigoandaluza y poesía gongorina*, dans la revue *Escorial*, Madrid 1943, pp. 181-211, reproduite en partie dans Al-Andalus, VIII, 1943, pp. 129-153. Je crois aussi qu'à cet égard une comparaison du *Ṭawq* et de certains poèmes ou exordes de *tagazzul* dans le recueil des *qaṣā'id zaŷaliyya* d'Ibn Quzmān serait fort instructive. Je n'en voudrais pour preuve que la manière dont le zaŷaliste paraît avoir utilisé, avec talent, la petite anecdote du *Collier* (p. ٣٢) relative à un amoureux qui s'entaille la main d'un coup de canif et se sert du sang qui coule comme d'encre pour écrire à l'objet de son amour. Voici comment, à la fin de la pièce CXII, dans laquelle Ibn Quzmān se plaint d'être séparé de son amie Umm al-Ḥakam et campe en quelques images un portrait séduisant de cette beauté cruelle, s'exprime le poète:

Quant à mon messager, reçois-le s'il s'annonce.
Si tu le veux charger pour moi de quelque mot,
je prendrai de mon sang pour tracer la réponse,
comme calame, alors, je taillerai mes os !

tion de Sophocle par M. Paul Mazon. Sans doute, l'arabe n'est-il pas le grec, encore que l'Association Guillaume Budé ait entrepris, peut-être un peu imprudemment — car elle semble s'y être un peu essoufflée dès le départ — d'intégrer dans les séries des admirables traductions des chefs d'œuvre des littératures anciennes et modernes qu'elle patronne, les principaux monuments de la littérature arabe. Mais — je cite ici textuellement M. Robert Kemp — « destinées à «expliquer» les textes, à rendre compte des particules, à permettre aux inhabiles de retrouver aisément le mot à mot dans l'original, [ces traductions] ne sont pas toutes lisibles à haute voix, légères ni harmonieuses.» Il en est, en revanche, dont les auteurs parlent «un langage, enfin, écoutable», «s'occupent des idées et des images, de la musique des phrases et du rythme autant que de la morphologie et des discussions chinoisantes sur les leçons des manuscrits.» Que n'en est-il de même de certaines œuvres maîtresses — si rares soient-elles — de la littérature arabe, à commencer par les *Mille et une Nuits*, et cela, quelles que soient la «tendresse» que l'on garde à la très ancienne traduction de Galland ou la curiosité un peu malsaine qu'on peut éprouver encore à feuilleter la trop célèbre adaptation du Dr Mardrus?

A cet égard, me sera-t-il permis, au risque de paraître immodeste, de replacer sous les yeux du lecteur la version française, que j'avais établie, en 1946, à l'intention d'une revue nord-africaine [1], des premières pages du beau chapitre du *Ṭawq* sur l'«union amoureuse» *(waṣl)* [2]? Les quelques compositions poétiques qu'Ibn Ḥazm y a insérées ne sont peut-être pas d'une très haute envolée lyrique; mais je crois les avoir rendues plus fidèlement, en usant de l'alexandrin, de la rime ou de l'assonance, qu'en les transposant systématiquement dans la prose arythmique et pesante des traducteurs philologues.

* * *

[1] *Une page du* Collier de la Colombe *d'Ibn Ḥazm* (traduction publiée sous le pseudonyme de D. Julián), dans *TAM*, Alger, 17 août 1946.

[2] Éd. Pétrof, pp. ٥٥–٥٨.

Parmi les aspects de la vie amoureuse, considérons encore l'union des amants. Cette union ne leur procure pas seulement le bonheur suprême, en les élevant au dessus du commun des êtres et en faisant monter leur étoile au firmament de la félicité; c'est aussi un vrai renouvellement de la vie, une exaltation de l'existence, une source intarissable de joie, bref, un signe éclatant de la bienveillance divine. Si ce bas-monde offrait autre chose qu'un séjour passager, rempli de tourments et de vilenies, si le Paradis n'était pas la demeure où, à l'abri des maux de la terre, les élus trouvent leur récompense, on pourrait dire que l'union de l'amant et de celle qu'il aime est comme une eau limpide dont rien ne trouble la pureté; c'est une dilection qu'aucune tache n'altère, qu'aucune tristesse ne compromet; par elle, les souhaits se réalisent pleinement, les espoirs se parachèvent. Moi qui te parle, j'ai goûté dans ma vie des jouissances de toutes sortes, éprouvé les coups les plus divers de la fortune : ni l'intimité d'un souverain, ni la richesse dont on sait profiter, ni l'opulence après la pauvreté, ni le retour après une longue absence, ni le bien-être après des heures critiques où l'on se trouve éloigné de tout refuge, ne sauraient, je t'assure, remplir le cœur de l'être humain de cette jouissance qu'est seule à lui procurer son union avec l'objet de son amour. Surtout s'il y parvient après une longue suite de refus, après une séparation prolongée : auparavant, il aura senti s'échauffer sà passion, brûler en lui une ardeur attisée par le désir, s'enflammer dans son cœur le feu de l'espérance. Il est de la beauté dans la feuillaison des plantes abreuvées d'eau de pluie, dans l'éclat que le jardin retrouve après que le nuage qui lui faisait ombre a continué sa course à travers le ciel limpide, dans le murmure des eaux qui attirent les tiges des fleurs vers leur caresse, dans l'élégante ordonnance des blancs Alcazars que ceignent de verts parterres. Mais, de tout cela, crois-moi, rien n'est plus beau que l'union avec l'être aimé; quand l'amoureux y parvient, il ne trouverait rien à reprocher à l'objet de sa flamme; ses dons naturels le ravissent, les descriptions qu'il en fait convergent vers la beauté. A vouloir qualifier cette union, les langues des hommes les plus diserts se paralyseraient, les ressources rhétoriques des orateurs les plus éloquents

se trouveraient épuisées; elle a le don de troubler les esprits, d'obscurcir les intelligences.

A ce sujet, voici des vers que j'ai composés :

Quelqu'un qui me voyait, des cheveux déjà blancs
aux tempes, sur le front, me demanda mon âge.
«Une heure en tout», lui dis-je. «Et certes, je crois sage
de ne compter pour rien le reste de mes ans.
— Explique-toi, mon cher. Je veux une analyse.
Absurde est ta réponse, et je n'y comprends rien.
— Eh bien! sache qu'un jour, la femme dont le lien
retient toujours mon cœur, j'ai pu, mais par surprise,
lui donner un baiser. Depuis, je considère
qu'il serait de ma part bien vain, en vérité,
de chercher de mon âge un total bien compté
en dehors de cette heure exquise et passagère.

De cette union des amants, les rendez-vous sont une manifestation délicieuse. L'attente d'un rendez-vous est l'une des émotions les plus charmantes qu'un cœur puisse éprouver. Pour ces rencontres, envisageons deux cas. C'est d'abord quand l'amant obtient la promesse qu'il pourra aller rendre visite à l'être qu'il aime. D'une poésie que j'ai composée sur ce thème, voici un fragment :

Quand la lune s'attarde à veiller avec moi,
l'éclat de sa lueur au bonheur me prépare.
Nuits de gloire et d'amour partagé ! Doux émoi
de nous sentir unis sans rien qui nous sépare !

C'est ensuite quand l'amant attend de l'être aimé qu'il lui accorde un rendez-vous. Ce sont des signes avant-coureurs de l'union amoureuse et les indices d'un proche consentement; ils sont les seuls à pouvoir frapper le cœur épris d'un trait pénétrant. Quelqu'un de ma connaissance était tourmenté d'amour pour une femme habitant une maison proche de la sienne. Il pouvait la rejoindre quand il voulait; pas d'obstacle à surmonter,

pas de voie à préparer; au cours de ces entrevues, il se bornait à la regarder et à converser avec elle. Cela dura longtemps : il venait la trouver quand cela lui plaisait, la nuit comme le jour. Il fut enfin secondé par la Providence; après avoir désespéré d'un résultat favorable au bout de si longues démarches, il vit la femme répondre à son amour et lui accorder le bonheur. Alors, il m'en souvient, sa joie faillit lui faire perdre la raison; tels étaient ses transports qu'il n'articulait plus que des paroles sans suite. Ce qui m'inspira ces vers :

Ma supplique vers elle est tellement ardente !
Je la tendrais à Dieu ? Pour elle, il m'absoudrait.
Aux lions du désert ? De ce jour, on verrait
les humains à l'abri de leur griffe méchante.
Après de longs refus, las de tant de misère,
mon cœur défaillit quand je lui pris un baiser :
pareil à l'altéré que l'eau, sans l'apaiser
fait suffoquer et mène alors au cimetière.

Et ceux-ci :

C'est l'amour seul en moi qui désormais palpite !
Mes yeux suffisent bien à diriger mes pas !
La reine de mon cœur le plus souvent m'évite,
et c'est bien rarement qu'elle ne me fuit pas.
Au baiser que je lui donnai, pour que mon âme
connût quelque repos, elle sut m'opposer
tant de froideur qu'alors je sentis une flamme
faire de mon pauvre cœur un tison embrasé.

Et aussi ces deux vers du même poème :

Perles rares de Chine, allons ! écartez-vous !
Car il me suffit bien, le rubis andalou !

J'ai connu une jeune fille fort éprise d'un adolescent de famille seigneuriale. Celui-ci ne se doutait pas de la chose. Le

tourment de la jeune femme ne fit que croître; chaque jour, elle désespérait davantage; puis elle tomba malade de langueur. Celui qu'elle aimait, dans toute la gloire de sa jeunesse, ne s'apercevait pas de son sentiment; la pauvre fille avait trop de pudeur pour lui avouer sa passion; le sceau de sa virginité était encore intact; son respect pour le jeune homme l'empêchait de prendre les devants et de risquer une démarche qui serait peut-être repoussee. Cette situation se prolongeant, la jeune fille, qui ne gardait plus aucun doute sur la flamme de jour en jour plus vive qui la brûlait, alla s'ouvrir de sa peine à une femme de bon jugement, qui possédait sa confiance; et elle la chargea de l'initier à la tactique amoureuse. L'autre lui dit : « Récite au jeune homme des vers qui feront allusion à tes sentiments pour lui ! » Ainsi fit-elle, à maintes reprises; mais le jeune homme ne prêta nulle attention à ses discrètes invites; encore qu'il fût intelligent et subtil, aucune pensée ne vint l'effleurer, son imagination se refusa à analyser les poésies récitées par la belle. A la fin, celle-ci, à bout de patience et le cœur oppressé, ne put se contenir : certaine nuit, elle se trouvait en tête à tête avec le jeune homme, lequel, Dieu le sait bien, était honnête et vertueux et ne pensait guère à lui faire violence. Au moment de le quitter, elle s'avança vers lui et le baisa sur la bouche; puis, elle fit demi-tour, et, sans une parole, s'en alla de sa démarche balancée, de la manière même que j'ai décrite dans ces vers :

De sa souple démarche, elle s'en va, pareille
au flexible rameau du narcisse fleuri,
et l'on croirait qu'elle a, de ses pendants d'oreille,
percé de son amant le cœur endolori.
Ainsi qu'une colombe, elle a passé, merveille
de grâce sans effort, et court vers son abri.

A ce baiser, le jeune homme demeura éberlué. Une faiblesse engourdit ses membres, son cœur se resserra, l'abattement s'empara de son être. A peine la jeune fille eut-elle disparu à ses yeux qu'il s'aperçut qu'il venait de tomber dans les rêts de la perdition : il sentit son cœur s'embraser, la respiration lui man-

quer, la crainte et l'anxiété l'envahir. Ce fut en vain qu'il chercha le sommeil : il ne ferma pas l'œil de la nuit. Tel fut le premier acte d'un amour qui devait enchaîner longtemps deux êtres, avant que l'absence de l'un d'eux n'en vînt trancher le lien. Pareille histoire porte bien évidemment la marque des pièges du démon; c'est une manifestation d'amour passionné contre quoi rien ne saurait vous prémunir, si vous n'avez pas été par avance préservé par Dieu Puissant et Grand.

POLÉMIQUES MÉDIÉVALES AUTOUR DU RITE DE MĀLIK [1]

MÉDINE, la «Cité», qualifiée déjà de la sorte du temps qu'elle s'appelait Yaṯrib, «Cité du Prophète» depuis l'Islam, n'a pas gardé longtemps l'honneur d'être la capitale du jeune État musulman. Moins de vingt-cinq ans après la disparition de Mahomet, les foudroyantes conquêtes de ses premiers successeurs avaient déplacé irrésistiblement le centre de gravité de cet empire neuf; la tête de l'Islam se situait désormais hors de la péninsule qui lui avait donné le jour.

Privée, au surplus, des Juifs qui avaient sans doute fait sa fortune (toute relative), la vieille cité d'Arabie continua néanmoins de jouer un rôle. Elle était peuplée maintenant par les aristocrates du régime, qu'enrichissaient les dépouilles des vaincus. Sa vocation parut être d'abord le plaisir et le luxe, et les arts d'agrément, dans la mesure où les histoires sur les chanteuses de Médine ne grossissent pas trop une moins tapageuse réalité. Mais c'est dans une direction toute différente, voire contraire, qu'elle affirma sa fonction essentielle au sein de la communauté islamique et dans le développement de sa culture. Quand les événements des premiers temps eurent pris du recul et que la vénération à l'égard du Prophète, de ses paroles et de ses actes fut devenue monnaie courante dans l'Islam, Médine, patrie d'élection de Mahomet, témoin de ses efforts victorieux

[1] Le texte de cet article a servi de base à une conférence donnée par l'auteur, le 24 mars 1950, dans la chaire d'arabe de la Faculté des Lettres de Madrid.

et d'une grande partie de sa prédication, gardienne de son tombeau, siège aussi de ce califat primitif dont les héros étaient entrés dans la légende, Médine, aux nobles familles conservatrices, se fit reconnaître, avec sa rivale La Mecque, comme l'une des deux villes saintes de l'Arabie.

Il y aurait à écrire une histoire de cette rivalité entre La Mecque et Médine, et à en dégager certaines conséquences sur les plans politique et religieux. En dépit de son installation définitive à Yaṯrib, le Prophète, en intégrant la Kaʿba et le Pèlerinage dans les rites, avait entériné la suprématie religieuse de sa ville natale; le Temple unique, vestige transformé du paganisme mecquois, l'emporterait toujours en dignité sur la mosquée universelle, créée à Médine par l'Islam. Même dans le domaine politique cette prééminence ne pouvait manquer d'avoir de durables répercussions: chaque fois que le Hedjaz s'est essayé de nouveau, au cours des siècles, à l'indépendance ou à l'autonomie, c'est La Mecque qui a tenu lieu de capitale, et point Médine, depuis l'anticalife Ibn al-Zubayr jusqu'à notre contemporain le roi Ibn Saʿūd, en passant par la longue lignée des «chérifs». En matière religieuse, toutefois, Médine, nous l'avons vu, se défendit. Deuxième ville sainte — nous laisserons de côté les outrances pieuses de ceux qui la prétendaient supérieure à sa rivale —, visitée fréquemment par les pèlerins de La Mecque à leur départ, vantée pour ses «mérites» dans les recueils les plus neutres de Traditions, elle poursuivit une carrière honorable comme centre d'études islamiques et d'enseignement. Et surtout, preuve de son activité spirituelle persistante et manifestation de son génie propre, elle a donné naissance, dans la deuxième moitié du VIII^e^ siècle, à une école juridico-religieuse, le mālikisme, qui est devenu rapidement et qui est demeuré jusqu'à nous l'un des principaux «rites» orthodoxes de l'Islam.

Le *fiqh*, tel qu'on l'entend dans son sens classique, n'est pas né à Médine; c'est à Koufa qu'il a dû, tout d'abord, se constituer. Mais il a trouvé de bonne heure à Médine un terrain favorable; et il s'y est épanoui avec force, concrétisant la résistance hedjazienne aux vues et aux solutions irakiennes d'un ḥanafisme récemment affirmé. Ici, ce n'est point La Mecque qui a eu

l'avantage: car si cette sorte de mālikisme dissident que fut, peu après, le šāfi'isme, avait quelques attaches mecquoises, il n'y eut jamais là rien de comparable aux liens étroits qui unissaient à Médine l'école de Mālik.

Non seulement, en effet, le mālikisme est, sans conteste, le produit de docteurs médinois, non seulement il est redevable d'une part importante de lui-même à la structure sociale et aux usages traditionnels de Médine, mais encore il invoque sciemment et avec insistance cette origine. Mālik la revendique pour sa doctrine, et elle est pour lui, somme toute, l'argument majeur. Dans les polémiques que le mālikisme s'est vu contraint de soutenir contre d'autres rites orthodoxes, voilà le point central: dans quelle mesure la Loi peut-elle être valablement fondée sur la tradition ou la coutume de Médine? Dans quelle mesure le mālikisme est-il le représentant authentique de cette coutume ou de cette tradition?

*
* *

Une prise de position archaïque apparaît clairement à l'occasion du conflit qui a opposé à Mālik (mort en 179/795) un juriste égyptien fameux, du même âge que lui, al-Layṯ b. Sa'd (mort en 175/791). Al-Layṯ, homme riche, influent, bien introduit dans les hautes sphères gouvernementales, avait, dans sa jeunesse, accompli le Pèlerinage de La Mecque et parfait son éducation auprès des maîtres du Hedjaz et de ceux de l'Irak; il fit plus tard des voyages en Palestine et à Bagdad. Grand propagateur de Traditions, il louvoya, semble-t-il, entre les deux tendances, irakienne-ḥanafite et médinoise-mālikite, avant de se détacher ouvertement de l'une et de l'autre par l'adoption de solutions personnelles; mais ses disciples ne réussirent point, faute sans doute d'une base doctrinale suffisante, à faire vivre ce «rite» nouveau. C'est le šāfi'isme qui prit la place, et qui répondit à l'attente des partisans orthodoxes de la Tradition orale, de ceux du moins que le mālikisme, à cause de certaines faiblesses théoriques ou de certaines rigueurs pratiques, ne contentait pas.

Al-Layṯ avait rencontré Mālik à Médine; et plusieurs notabilités ès-sciences religieuses furent, dans cette ville, leurs maîtres communs. Les deux hommes conservèrent entre eux des relations épistolaires, dont la fréquence nous est d'ailleurs totalement inconnue, de même que nous ignorons malheureusement la date des deux épîtres importantes dont le texte nous est rapporté sous leur nom. Ces deux épîtres, lettre de Mālik à al-Layṯ et réplique d'al-Layṯ, portent sur le fond du problème qui nous occupe: la justification du mālikisme par l'argument médinois. La prose d'al-Layṯ a, de par son style et sa teneur, un caractère d'authenticité hautement probable, que ne dément point son mode de transmission jusqu'à nous. Un ḥanbalite érudit et sérieux de la première moitié du XIV[e] siècle, Ibn Qayyim al-Ǧauziyya, disciple d'Ibn Taymiyya, a inséré ce texte dans son ouvrage fort estimé qui a pour titre *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn* (Caire, 2[e] éd., III, 72-77), à propos de l'une des question juridiques soulevées par al-Layṯ. Il déclare l'avoir copié dans le *Kitāb al-Taʾrīj wa-l-Maʿrifa* de Yaʿqūb b. Sufyān al-Fasawī, traditionniste mort en 277/890, lequel citait comme source Yaḥyà b. ʿAbd Allāh b. Bukayr al-Maǧzūmī. C'est d'après Ibn Qayyim al-Ǧauziyya que l'ont reproduit, en ce siècle-ci, des auteurs de langue arabe tels qu'al-Ǧuḍarī [1], al-Ḥaǧwī [2], et tout récemment — exorde et conclusion seulement — le Dr. M. Kāmil Ḥusayn [3].

La lettre de Mālik qui a provoqué cette réponse d'al-Layṯ nous est fournie par le célèbre cadi mālikite ʿIyāḍ de Ceuta, mort en 544/1149, dans l'Introduction de ses *Madārik*, ouvrage inédit (voir Appendice ci-après). Il en affirme l'authenticité, comme d'un document transmis par une bonne voie traditionnelle *(hiya saḥīḥatun marwiyya)*, mais sans préciser de garant plus ancien. D'un autre côté, al-Ǧuḍarī, qui n'avait assurément pas consulté les *Madārik*, déclare n'avoir trouvé le texte de cette lettre nulle part (p. 187). Celui que ʿIyāḍ nous procure peut donc être considéré comme suspect. Mais, à dire vrai, la question

[1] *Taʾrīj al-Tašrīʿ al-Islāmī*, Caire, 1920, pp. 187-194.
[2] *Al-Fikr al-sāmī*, II, 148-154.
[3] *Adab Miṣr al-Islāmiyya*, pp. 48-50.

n'est pas d'une gravité inquiétante. La missive de Mālik se présente comme beaucoup plus brève que la réplique d'al-Layṯ; cette dernière en reproduit presque toute la première moitié, et même à supposer que pareille circonstance ait permis à un faussaire de reconstituer le commencement du texte de Mālik, aucune conséquence fâcheuse n'en découlerait pour nous. La conclusion de Mālik, qui est une exhortation personnelle, n'offre pas d'intérêt général. Reste le noyau central de son épître — une dizaine de lignes seulement — sur lequel, en bonne méthode, des réserves doivent être formulées: il sera tenu compte de ces réserves le moment venu.

La lettre de Mālik, telle qu'elle nous est donnée, comporte un exorde dans lequel l'auteur reproche à son correspondant d'émettre, dans ses consultations publiques, des avis contraires aux solutions généralement adoptées par les Médinois. Le fait est considéré comme grave à cause de la haute position, religieuse et morale, qu'occupe al-Layṯ. Dans sa conclusion, Mālik invite celui-ci brièvement, en un langage ferme et courtois, à suivre ses bons conseils. L'argumentation proprement dite est développée entre l'exorde et la conclusion, comme suit:

«En effet, Dieu Très-Haut dit dans Son Livre: Les plus an»ciens, les premiers des Émigrants et des Anṣār, et ceux qui »les ont *suivis* par une belle conduite, Dieu sera satisfait d'eux »et ils seront satisfaits de Lui (IX, 101). Et le Très-Haut a dit »aussi: Annonce une bonne nouvelle à Mes serviteurs qui écou»tent la Parole et qui *suivent* ce qu'elle a de plus beau »(XXXIX, 19). Les gens, donc, *suivent* uniquement les Mé»dinois. C'est chez eux qu'a eu lieu l'hégire, que le Coran a été »révélé, que le licite et l'illicite sont devenus tels; car 'Envtoyé »de Dieu a vécu parmi eux; ils étaient témoins de l'Insspiraion »et de la Révélation; il leur donnait des ordres, et ils le exécu»taient; il leur montrait la voie, et ils la suivaient, jusqu'aujour »où Dieu l'a rappelé à Lui et lui a assigné à Ses côtés une place »d'élection — que les prières, la miséricorde et les bénédictions »de Dieu soient sur lui!

»Il a eu comme successeurs, investis du commandement

»après sa mort, les membres de sa communauté les plus respec-»tueux de son exemple: lorsque des cas se présentaient à eux, »s'ils avaient connaissance d'une solution (déjà adoptée), ils »l'appliquaient; sinon, ils s'informaient, puis ils recouraient à la »plus robuste des solutions fournies par leur effort personnel et »la nouveauté des temps. Et encore, s'il survenait quelqu'un »pour les contredire ou proposer une autre solution plus robus-»te et meilleure, le premier avis était abandonné au profit d'une »pratique différente. Après eux, les «Suivants» continuèrent »dans la même voie, fidèles aux usages antérieurs. Quand une »solution, à Médine, était claire et reçue en pratique, je n'ai vu »personne y contredire, parce que les Médinois détiennent cet »héritage que personne (d'autre) n'a le droit d'accaparer ou de »revendiquer. Si, par contre, les habitants des grandes villes se »prenaient à dire: Telle est la pratique de notre cité, tel est »l'usage suivi par nos anciens, ils ne feraient point de la sorte »autorité, et ils n'useraient point en cela d'un droit.»

Le premier alinéa se retrouve, pour tout l'essentiel, dans la réplique d'al-Layṯ. Le deuxième n'y figure pas, et, bien qu'il s'insère parfaitement dans le contexte, il convient d'être prudent sur sa teneur, peut-être authentique, peut-être fabriquée ou mise au point après coup pour réfuter, soi-disant à l'avance, les objections d'al-Layṯ: De toute manière, nous sommes bien ici à un stade archaïque du conflit.

Mālik introduit son argumentation par deux citations coraniques (la seconde n'est pas chez al-Layṯ) qui ne se rattachent, semble-t-il tout d'abord, que d'une façon assez lâche à l'objet du débat. A y regarder de plus près, il entend souligner ainsi la faveur spéciale dont jouissent, pour la connaissance de la Révélation comme pour les récompenses dans l'Au-Delà, les anciens musulmans installés à Médine. D'où le passage à l'argument capital chez les mālikites de tous les temps: les musulmans ont été et demeurent à l'école des Médinois, car ces derniers sont les dépositaires de la Révélation et de la Tradition prophétique depuis que le Prophète a vécu et est mort chez eux.

Après cela, dans la mesure incertaine pour nous où la suite

du texte attribué à Mālik est bien de lui, l'imam complète sa démonstration en mettant l'accent sur le respect continu de la Tradition du Prophète et, à son défaut, des décisions les meilleures, par les premiers califes à Médine et par les générations successives de Médinois. Médine détient de la sorte, par héritage, au bénéfice des solutions juridico-religieuses qu'elle préconise, une espèce de privilège qu'aucune autre cité ne serait en droit de lui disputer. A quelques détails près, qu'il importerait pour d'autres recherches plus que pour la nôtre de discuter, il est manifeste que telle était en effet la position théorique du monde religieux médinois et de Mālik. Cette conviction d'être le champion d'une orthodoxie particulièrement qualifiée, en face surtout des tendances irakiennes, animait à coup sûr le mālikisme naissant. Et l'on peut tenir pour certain aussi qu'à l'époque de Mālik cette revendication médinoise présentait encore le caractère sommaire, primitif, mal dégrossi, qu'elle affecte dans l'épître que nous étudions. Ce n'est pas là, évidemment, le résumé d'une doctrine déjà compliquée, débattue par l'Ecole, mais c'est, pour le temps où nous sommes, la doctrine elle-même, encore passablement simpliste et trop absolue,que seules les objections des adversaires contraindront ses défenseurs, par la suite, à approfondir et à nuancer.

* * *

La réplique d'al-Layṯ est d'un ton courtois. Le juriste égyptien refuse de se rallier aux vues médinoises; mais il ménage son correspondant le plus possible, et il termine par des vœux, des protestations d'amitié, l'expression de son espérance qu'il continuera de recevoir de lui d'heureuses nouvelles concernant sa personne et ses biens. Au début même, reproduisant les termes employés par Mālik, il les approuve sur plusieurs points: comment ne pas reconnaître le rôle de Médine durant la vie du Prophète et dans la transmission première de la Loi? Al-Layṯ va plus loin et proclame qu'on ne saurait respecter plus que lui les avis des anciens juristes médinois «sur les matières

où ceux-ci se sont mis d'accord» *(fī-mā ttafaqū ʿalayh)*: complément d'apparence anodine, et qui abonde au surplus, semble-t-il, dans le sens de la théorie mālikite sur le «consensus»; mais, en réalité, restriction grave, annonçant la chaîne des objections principales que notre auteur, dans une deuxième partie, déroulera.

Un premier refus d'Al-Layṯ porte sur les conséquences qu'a tirées Mālik du verset coranique: «Les plus anciens, les premiers des Émigrants et des Anṣār...». Beaucoup d'entre eux, objecte-t-il, ont quitté Médine de bonne heure, satisfait à l'obligation de la guerre sainte et répandu largement la «sunna du Prophète» aussi bien que le Livre saint; à défaut de solution coranique ou traditionnelle, ils recouraient à leur jugement personnel *(yaǰtahidūna bi-ra'yihim)* conformément à l'exemple des trois premiers califes; et — c'est cela surtout, dans la discussion présente, qui importe — les musulmans répartis dans les provinces ont adopté la pratique des Compagnons du Prophète qui s'est affirmée en Egyte, en Syrie, en Irak sous les premiers califes, lorsque cette pratique a été suivie par les Compagnons jusqu'à leur mort. Il est donc clair, sans qu'il l'exprime avec crudité, qu'al-Layṯ repousse, dès ce stade initial de son argumentation, la notion médinoise d'une source géographique unique de la Loi: les provinces y ont leur part, historiquement attestée; la Tradition transmise ou créée par les Compagnons du Prophète n'est pas liée à Médine exclusivement.

Mais voici qui doit être, aux yeux d'al-Layṯ, plus grave encore et plus pertinent: que ce fût à travers l'empire ou à Médine, combien de divergences ont surgi entre les Compagnons, puis entre les membres des générations successives de musulmans! Le «désaccord» *(iǰtilāf)* s'est produit fréquemment depuis une époque reculée; et Mālik le sait bien sans qu'on lui énumère de vieux exemples. Saʿīd b. al-Musayyab (mort en 94/713), pour ne citer que celui-là, autorité médinoise souvent invoquée, se heurtait à l'opposition très vive de ses contemporains. Plus récemment, parmi les maîtres de Mālik et d'al-Layṯ à Médine, des noms fameux tels qu'Ibn Šihāb al-Zuhrī et Rabīʿa (surnommé, d'une manière significative, Rabīʿat al-ra'y) font venir aussitôt à l'esprit la notion d'*iǰtilāf*. Que Mālik lui-même se

rappelle le manque de respect de Rabīʿa envers les solutions déjà admises ! Désinvolture doctrinale si affichée que Mālik a cessé de suivre les leçons de ce maître: avec son camarade ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbd Allāh (al-Māǧišūn), il approuvait al-Layṯ qui, probablement lors de son séjour à Médine, avait répudié les innovations de Rabīʿa. Quant à Ibn Šihāb, c'est avec lui-même, si l'on peut dire, que ce juriste illustre pratiquait l'*iǧtilāf:* sur un cas identique, il lui arrivait de faire, sans s'en rendre compte, jusqu'à trois réponses qui se contredisaient entièrement. Où est, dans ces conditions – al-Layṯ, discret, s'abstient de formuler la demande —, la pratique, ou le «consensus», des gens de Médine, sur quoi le mālikisme affecte de s'appuyer?

Et c'est maintenant, sous la plume de notre polémiste, le défilé serré de dix questions juridico-religieuses, offertes évidemment en exemple, auxquelles le mālikisme fournit des solutions contraires aux anciennes sources traditionnelles ou à l'opinion générale des musulmans. La première et la septième, seules, concernent le culte, plus précisément la prière: les mālikites admettent la jonction des prières du soir et de la nuit par temps de pluie nocturne, contrairement aux Traditions concordantes sur la pratique des Compagnons; Mālik a ordonné de faire la prière des rogations pour la pluie *avant* le prône, ce qui est contraire au vieil usage et n'a pas été accepté par le public [1]. Une règle importante de procédure judiciaire vient en second lieu: la pratique de Médine accorde au demandeur de prêter serment en place de fournir un deuxième témoin; or les Compagnons du Prophète n'ont jamais procédé de la sorte à travers l'empire, et ils n'ont point reçu des premiers califes d'instructions dans ce sens; ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz, le pieux calife umayyade, après avoir adopté à Médine cette pratique locale, y a ensuite renoncé.

Les questions trois à six intéressent le régime matrimonial. Les Médinois décident, comme les habitants d'autres provinces, que les épouses peuvent exiger quand il leur plaît le complément de leur douaire dû par le mari, tandis que les Compagnons su-

1 Al-Layṯ est cité à ce propos par Averroès, *Bidāya*, Caire 1935, I, 208.

bordonnaient l'exercice de ce droit à la dissolution du mariage par décès ou répudiation. Ils professent, d'autre part, que le serment d'abstinence de la part du mari n'entraîne pas la répudiation *de plano*, même après l'écoulement du délai légal de quatre mois; et ils arguent pour cela d'une Tradition d'Ibn ʿUmar qui ne saurait prévaloir sur l'opinion contraire rapportée du calife ʿUṯmān et de nombreux Médinois de premier plan. Pour ce qui est du pouvoir *(tamlīk)* donné par le mari à son épouse de décider elle-même du divorce, la limitation légale de cette faculté à une répudiation simple, enseignée notamment déjà par Rabīʿat al-raʾy, se heurte à l'opinion presque générale des musulmans. Ensuite al-Layṯ fait grief à Mālik d'avoir émis d'étranges fetouas, et de s'être dérobé aux explications nécessaires sur le cas de l'homme qui achète une femme esclave épousée par lui; cette fois, c'est la solution de Rabīʿa qu'al-Layṯ préconise, à savoir la répudiation automatique et à titre définitif [1].

Les trois questions qui demeurent sont disparates par leur objet. Sur la dîme et sur la faillite, al-Layṯ critique des solutions de Mālik comme opposées l'une à la pratique des deux califes ʿUmar, l'autre à l'opinion commune des musulmans. Enfin, en matière de butin, Mālik relate que le Prophète n'a assigné de parts à l'un de ses Compagnons que pour un cheval, alors que tout le monde assure, de l'Irak à l'Afrique du Nord, que le Prophète a donné à ce personnage des parts pour deux chevaux, refusant seulement de tenir compte d'un troisième cheval: «Tu ne devrais point, lui reproche al-Layṯ, même si tu tenais la chose d'un homme digne de foi, contredire la Communauté unanime».

Ainsi al-Layṯ, après avoir affirmé son respect de principe envers les solutions médinoises permanentes, attaque le mālikisme sur les variations et les désaccords qui sapent fréquemment à sa base l'argument de la Tradition continue ou du «consensus» médinois. La vraie Tradition primitive peut se trouver hors de Médine, par suite de la dispersion très ancienne des musulmans;

[1] Le mālikisme devait d'ailleurs se rallier à cette thèse, qu'enregistre la *Mudawwana* (IV, 101), et adopter une solution moyenne sur le *tamlīk (ibid.*, V, 65).

à Médine même, Mālik ou ses maîtres, parfois, innovent à l'encontre d'une Tradition attestée. Ces critiques, al-Layṯ les énonce, ou plutôt les suggère, à l'aide d'allusions et d'exemples, sous une forme modérée. Ses idées s'enchaînent parfaitement; mais cet enchaînement ne se dégage à nu et ce déroulement dialectique ne s'éclaire à plein que par une scrutation attentive, par l'observation aussi de ce qu'une pareille théorie polémique deviendra chez des adversaires plus virulents. Al-Layṯ, au fond, ne se détachait pas complètement du mālikisme, malgré les faiblesses qu'il lui imputait. Parmi les défenseurs attitrés de la Tradition prophétique, bientôt à leur tête et au nom même de cette Tradition érigée en principe supérieur, un autre juriste illustre allait à son tour, en Égypte surtout, combattre le mālikisme et provoquer son recul en aiguisant les armes qu'al-Layṯ avait déjà forgées contre lui [1].

* * *

Si les critiques d'al-Layṯ ont un aspect encore embryonnaire, on ne saurait dire de celles d'al-Šāfiᶜī (mort en 204/820), du moins rédigées comme elles nous sont parvenues, qu'elles revêtent une forme apparente mieux organisée. Ce n'est pas dans sa fameuse *Risāla* qu'il les expose nettement et les développe; c'est dans un *Kitāb Ijtilāf Mālik wa-l-Šāfiᶜī*, rédigé par l'un de ses disciples égyptiens al-Rabīᶜ b. Sulaymān al-Murādī (mort en 270/884).

Ce court traité, inséré au tome VII de l'édition du *Kitāb al-Umm*, débute par quelques pages (177-183; trente-cinq lignes très serrées à la page) où sont passés en revue des problèmes de *fiqh* au sujet desquels les deux rites se déclarent d'accord; des ḥadīṯs prophétiques rapportés par Mālik sont reproduits par al-Šāfiᶜī, qui soutient leur valeur normative. Le res-

1 Mon dessein n'est pas, dans cet article, d'étudier les objections ḥanafites au mālikisme. Elles procèdent de considérations différentes, et mériteraient un examen particulier.

te du traité (pp. 184-249) est occupé par l'explication de nombreuses divergences avec Mālik, sur lesquelles al-Šāfiʿī renseigne ou est censé renseigner (la nuance, importante en soi, ici ne nous touchera guère) son élève ou futur élève, porte-parole fictif ou vrai du mālikisme, en répondant aux questions qu'il lui pose. Pour justifier ces divergences, le maître, presque à chaque instant, attaque avec vigueur les conceptions du mālikisme et son mode d'argumenter. Éparpillées, mais sans cesse reprises et se complétant l'une l'autre, ces remarques agressives, souvent fort vives, sont cohérentes, à défaut d'être, dans le texte même, coordonnées. Elles sont, plus que chez al-Layṯ, empreintes d'acrimonie, poussées doctrinalement en profondeur. A rassembler et à confronter bien des passages expressifs, nous pouvons reconstituer sans artifice un système polémique déjà puissant.

On ne saisirait pas pleinement la portée des critiques d'al-Šāfiʿī si l'on ne se référait à un point essentiel de sa doctrine concernant les ḥadīṯs, la sunna. Une lecture attentive de sa *Risāla* ne peut manquer de convaincre que, pour lui, la véritable Tradition, qui par excellence a force de loi, est celle du *Prophète*, celle qui s'exprime dans les ḥadīṯs où le *Prophète*, d'une manière ou d'une autre, intervient. Cette sunna prophétique l'emporte sur toute source législative autre que le Coran; et l'on doit, en toute matière, la rechercher avec soin et la respecter scrupuleusement: idée qui allait devenir banale, au sein de l'orthodoxie, à travers les *uṣūl al-fiqh* et les ouvrages de ḥadīṯs, mais qui ne l'était pas encore et ne s'imposait pas avec rigueur jusqu'à ce qu'al-Šāfiʿī s'en fût fait le champion combatif et résolu. C'est à la lumière de cette théorie qu'il adresse aux mālikites un premier reproche, fondamental: ils ne craignent pas de contrevenir à des ḥadīṯs du Prophète rapportés et acceptés comme authentiques par leur propre école à la suite de leur maître Mālik [1]; ils abandonnent, ce faisant, la sunna véritable; car al-Šāfiʿī, plus qu'al-Layṯ, incline à reconnaître aux ḥadīṯs de l'imam médinois une authenticité certaine; il aime à opposer Mālik, traditioniste de confiance, à Mālik, juriste douteux.

[1] Pp. 186, l. 6-7; 192, l. 4-8; 199, bas, et passim.

Si les mālikites négligent, à l'occasion, la sunna du Prophète, ils se montrent encore moins fidèles aux enseignements des premiers califes, des Compagnons et des anciens Médinois, bien qu'ils reproduisent eux-mêmes ces enseignements dans leurs ḥadīṯs. Plus d'une fois, sans aucun texte traditionnel en sens contraire, ils se détournent des solutions incluses dans les nombreux ḥadīṯs qu'ils rapportent, notamment du calife ʿUmar et de son fils. Du calife Abū Bakr, ils écartent cinq des six dires qu'eux-mêmes lui attribuent. Il leur arrive de passer outre à un ḥadīṯ rapporté de leur compatriote Ibn al-Musayyab, à des fetouas rendues par de vieux juristes médinois. Et combien ce dédain de la Tradition apparaîtrait-il plus grand encore si l'on tenait compte également d'autres ḥadīṯs que des Médinois sérieux, en dehors de l'école mālikite, font circuler! Ainsi les mālikites violent à la fois la Tradition des premiers musulmans et celle des Médinois. Al-Šāfiʿī va jusqu'à leur jeter à la face: «Personne plus que vous ne délaisse les dires des Médinois; personne plus que vous n'en prend le contrepied» [1]. Et il les soupçonne, dans certains cas, à propos par exemple du douaire matrimonial ou de la législation des terres mortes, d'avoir subi l'influence d'Abū Ḥanīfa [2].

Qu'entendre, alors, par cette coutume ou «pratique» *(ʿamal)* de Médine, qu'ils mettent en avant au point de la préférer quelquefois à des ḥadīṯs du Prophète? Serait-elle autre chose que ces ḥadīṯs et ces vieilles fetouas de Médine que les mālikites, précisément, transmettent, mais n'observent pas? [3] Al-Šāfiʿī, ironiquement, avoue ne pas comprendre: «Nous n'avons pas saisi, jusqu'à ce jour, ce que vous entendez par *ʿamal*, et nous ne le saisirons sans doute point tant que nous vivrons» [4].

Ce qui heurte particulièrement al-Šāfiʿī, ce qu'il se plaît à dénoncer avec une insistance toujours mordante, c'est le manque

1 Pp. 193, l. 8-9; 194, l. 23; 247, l. 6-8.
2 Pp. 214, l. 18; 248, l. 1-5.
3 P. 196, l. 10-5 du bas.
4 P. 215, l. 1-2. Voir aussi pp. 193, l. 4-13; 194, l. 21-25; 207, haut; 210, l. 11-10 du bas; 214, bas; 235, dern. l.; 242, bas, à 243, haut.

de critère, l'absence de vraie motivation. Il reproche aux mālikites, à bien des reprises, d'être inconséquents avec eux-mêmes dans le choix de leurs sources, dans la valeur normative qu'ils accordent aux ḥadīṯs ou aux avis des mêmes personnages ou de personnages de la même catégorie. Tantôt, par exemple, ils se conforment aux dires de ʿUmar, et tantôt point, sans même invoquer de ḥadīṯs contraires; tout à leur aise, tantôt ils abandonnent l'opinion d'Ibn ʿUmar, et tantôt ils s'en servent contre des solutions de la sunna [1]. Un mālikite, il est vrai, protestera que son école observe une règle fixe pour déterminer les cas d'application obligatoire de la sunna (entendez: de la Tradition prophétique); cette sunna, dira-t-il, a force légale si elle est sanctionnée par les premiers califes ou si, à tout le moins, aucun désaccord ne s'est élevé entre les fidèles à son sujet. Al-Šāfiʿī réplique par la production de nombreux exemples où les mālikites violent cette règle prétendue et décident sans avoir de critère fixe, sans craindre d'évidentes contradictions [2]. Ils acceptent ou rejettent «à leur guise» *(mā šiʾtum)* [3]; et la source juridique sur laquelle ils se fondent dans un cas donné, ils n'hésitent aucunement, dans un cas analogue, à la désavouer [4]. Chez eux règne un défaut total de méthode; c'est de l'incohérence et de l'arbitraire. «Arbitraire», le mot y est: *taḥakkum* [5].

Faisant fi, au surplus, des ḥadīṯs d'autrui et des arguments d'une saine logique, dédaigneux des solutions adoptées par le plus grand nombre des musulmans, comment les mālikites osent-ils se prétendre des ulémas, s'ériger en juristes aptes à dire le droit ? [6]. S'il s'agissait de suivre ainsi ses propres impulsions dans le choix des sources et des règles, pourquoi d'autres qu'eux ne jouiraient-ils pas du même avantage, ne seraient-ils pas des lé-

[1] Pp. 216, bas; 223, dern. l.: 226, milieu; 227, l. 7 du bas; 229, l, 8-5 du bas; 230, l. 7-8; 231, bas; 239, haut.

[2] P. 241.

[3] Pp. 215; l. 15; 221, l. 15; 232, l. 19; 242, l. 4-5.

[4] P. 240, haut et bas.

[5] Pp. 214, l. 15. Voir: aussi: pp. 200, l. 9-7 du bas; 232, l. 4-5; et encore p. 249, milieu.

[6] P. 194, l. 24-25.

gislateurs aussi qualifiés ? [1]. A cela, les mālikites ont une réponse habituelle: ils se retranchent derrière le «consensus» ou *iǧmāᶜ* des gens de Médine. Al-Šāfiᶜī rétorque, d'une part, que les mālikites, quelle que soit la nature de l'*iǧmāᶜ* en cause, en font un usage incorrect et abusif; et surtout, en de nombreux passages, ils s'efforcera de ruiner cette notion restreinte qu'est celle de l'*iǧmāᶜ* médinois.

Ses adversaires ont le tort, à ses yeux, de méconnaître la primauté absolue de la sunna sur le consensus. C'est à défaut seulement d'une sunna bien établie qu'il convient, précise-t-il, de recourir à l'*iǧmāᶜ* [2]. L'interversion de ces deux sources dans la hiérarchie des valeurs aboutit à détruire la force probante des ḥadīṯs. Combien est-il plus scandaleux encore de faire fond, avant tout, sur l'*iǧmāᶜ* prétendu d'une seule ville! «Vous feriez mieux de vous taire, s'écrie-t-il, que de proférer pareille proposition!» [3]. Si, en effet, l'*iǧmāᶜ* implique le consensus de toutes les autorités juridico-religieuses de Médine depuis le début de l'Islam, il ne saurait y avoir là d'argument pour les mālikites; car ceux-ci ne se privent point, on l'a montré, d'être en désaccord avec une grande partie de la Tradition médinoise [4]. Il leur arrive d'employer, pour se justifier, la formule: «La chose (qui est admise) chez nous» *(al-amr ᶜindanā);* al-Šāfiᶜī, à ce sujet, les fustige: «Si cette expression est synonyme d'*iǧmāᶜ* chez les Médinois, (vous en usez à tort) car vous les avez contredits; si ce sont là des mots sans signification, que vous en êtes-vous embarrassés?» [5]. Dans un autre de ses ouvrages, consacré à réfuter le grand ḥanafite Muḥammad al-Šaybānī, il reproche à ce dernier, lui-même auteur d'une «réfutation des gens de Médine», de donner à entendre que «mālikite» se confond avec «Médinois» [6].

Et maintenant, cette Tradition médinoise, en dehors du mālikisme, est-elle si une et si constante qu'on puisse lui appli-

1 Pp. 216, bas; 231, bas.
2 Pp. 224, milieu; 246, l. 5-18; 249, haut.
3 P. 242, l. 6-9.
4 Pp. 187-188, en sus des références précédentes.
5 P. 249, bas.
6 *K. al-Umm*, VII, 285, haut.

quer le terme d'*iǧmāᶜ*? En aucune manière, répond al-Šāfiᶜī. Comment osez-vous dire, demande-t-il aux mālikites, que la science, à Médine, est une sorte d'héritage et qu'il n'y a point de désaccord à son sujet?... Comment pouvez-vous prétendre que les juristes de Médine ne connaissent point entre eux de divergences alors que vous-même rapportez d'eux des solutions divergentes? [1]. Un exemple emprunté au *Muwaṭṭa'* de Mālik illustre ce genre de désaccord: un esclave marron d'Ibn ᶜUmar s'était rendu coupable d'un vol; le gouverneur de la ville, homme droit et pieux, refusa d'appliquer à ce cas la sanction coranique, qui est l'amputation de la main; Ibn ᶜUmar passa outre et amputa; or les mālikites désapprouvent cet acte de la part du maître lorsque l'autorité refuse la mutilation. Et notre polémiste d'observer d'abord — remarque critique importante pour l'histoire du droit musulman — que les gouverneurs de Médine décidaient en de pareilles matières selon leurs vues et départageaient les juristes lorsqu'il y avait lieu. Que deviennent alors, ajoute-t-il, les soi-disants *ᶜamal* et *iǧmāᶜ* de cette cité? Ce sont en somme, lance-t-il aux mālikites, vos propres dires *(aqāwīlukum)* que vous qualifiez de la sorte, et il les enferme dans ce dilemme: «Si la science des Médinois est tout entière ou dans sa plus grande partie *iǧmāᶜ*, (vous ne pouvez vous en prévaloir, car) vous y avez contredit, ou plutôt vous avez contredit les principaux Médinois de chaque génération en certains de vos dires; si au contraire, dans leur science, il y a dissension *(iftirāq)*, pourquoi leur attribuez-vous l'*iǧmāᶜ*?» [2].

C'est bien, en définitive, cette dernière hypothèse qui l'emporte dans l'esprit de notre auteur. Dès la première génération musulmane, des divergences apparaissent entre ses membres dans la cité; elles sont manifestes entre les Compagnons du Prophète, dont cependant on ne cite qu'un nombre infime à propos de chaque question de *fiqh:* que serait-ce si l'on connaissait l'opinion de tous! [3]. Là où les mālikites disent: «la chose sur laquelle on

[1] Pp. 218, l 8 du bas; 221, milieu. Voir aussi pp. 215, milieu; 231, milieu; 235, l. 12-13; 236, dern. l.; 238, l. 8-6 du bas; 247, l. 9-7 du bas.

[2] P. 240.

[3] P. 244, l. 6-8; et surtout p. 242, l. 15-33.

est d'accord» *(al-amr al-muǧtamaᶜ ᶜalayh)*, il faut constater le plus souvent, conclut al-Šāfiᶜī, qu'en réalité on est devant un désaccord [1].

Les mālikites, il est vrai, peuvent répliquer que telle n'est point leur conception exacte de l'*iǧmāᶜ*, qu'il y a *iǧmāᶜ* à Médine par le consensus d'*une partie* seulement des Médinois dans l'espace ou dans le temps. Mais alors, questionne al-Šāfiᶜī, quelles seraient les personnes dont les avis instaureraient ce consensus? Il écarte, par des arguments de fait et de dialectique, l'*iǧmāᶜ* des Compagnons du Prophète, comme nous l'avons vu. Il écarte de même, avec beaucoup de subtilité, l'*iǧmāᶜ* de ceux qui, dans le passé, après les Compagnons du Prophète, se seraient mis d'accord à Médine sur un certain nombre de solutions [2]. Ou encore suffirait-il, pour former l'*iǧmāᶜ*, que, dans une ville donnée, la plupart des savants d'une génération fussent d'accord sans se préoccuper de l'opinion de leurs prédécesseurs? Al-Šāfiᶜī le nie; car, si l'on entrait dans cette voie, on aboutirait, estime-t-il, à donner aux juristes doctrinaires un droit de libre acceptation ou de rejet des solutions antérieures, et l'on justifierait des revendications similaires de la part d'autres villes qui ont eu leurs juristes attitrés: La Mecque, Bassora, Koufa [3]. On ne peut à bon droit parler de consensus des Médinois que s'il n'existe et n'a existé à Médine, à travers les temps, aucune divergence sur la question considérée; sans cela risqueraient de coexister dans la même ville deux ou trois *iǧmāᶜ* concurrents [4].

Notre auteur, malgré tout, ne va point jusqu'à dire qu'il n'y ait eu à Médine aucun *iǧmāᶜ*. Ce serait contraire à sa doctrine qui fait une place honorable, parmi les sources du droit, au «consensus des musulmans» [5]; ce consensu sexiste sur certains points; il serait impossible d'en exclure les Médinois, partie intégrante de la communauté musulmane; dansla mesure où il y a *iǧmāᶜ* général, force est de reconnaître que cet *iǧmāᶜ* existe à

1 P. 248, l. 9-11; et, au bas de la page, réplique à une objection.
2 P. 242, l. 10-15.
3 Pp. 245, bas, et 246, haut.
4 P. 188, milieu.
Voir principalement *Risāla*, éd. Šākir, nos 1.309-1.320.

Médine. Mais ce qu'affirme al-Šāfiʿī, sans en fournir d'ailleurs nulle démonstration, c'est qu'il n'y a d'*iǧmāʿ* à Médine *que dans ce cas*. «On ne l'y trouve point, énonce-t-il, si on ne le trouve dans toutes les provinces chez les gens de science, d'accord entre eux; les habitants des provinces ne sont en désaccord avec les Médinois que lorsque ces derniers le sont entre eux.» Et, plus loin: «Quand il y a *iǧmāʿ* à Médine, il y a *iǧmāʿ* dans les provinces; quand il y a désaccord à Médine, les provinces sont en désaccord» [1]. Ainsi l'*iǧmāʿ* des Médinois se confond, pour lui, en dernière analyse, avec l'*iǧmāʿ* de l'ensemble des musulmans, avec ce consensus général entre «toutes les villes» auquel les savants médinois eux-mêmes ne refusaient pas une éminente valeur [2].

On aura pu remarquer, dans quelques-unes des citations qui précèdent, le ton volontiers âpre et mordant dont use al-Šāfiʿī à l'égard de ses adversaires mālikites. Au cours d'une discussion de détail que nous n'avons pas rapportée, il réplique: «Cet argument est le comble de l'ignorance!» *(gāyatun min al-ǧahl)* [3]. Sarcasmes et mépris qui veulent atteindre l'intelligence, mais qui blessent le cœur. Nous touchons là du doigt l'animosité entre les deux rites qui a marqué la naissance du šāfiʿisme et qui a persisté assez longtemps. Issues d'une de l'autre, les deux écoles n'en éprouvaient que davantage le besoin de souligner leurs différences par des attitudes hostiles ou en des termes peu cordiaux.

*
* *

Franchissons maintenant deux siècles et transportons-nous aux confins occidentaux du monde musulman, pour y rencontrer l'un des ennemis les plus acharnés que, chez les sunnites, le mālikisme ait jamais connu: le célèbre polygraphe Ibn Ḥazm de

[1] Pp. 188, l. 9-8 du bas; 235, l. 16-18.
[2] P. 244, l. 18-21.
[3] P. 233, l. 12.

Cordoue (mort en 456/1064). Dans cette Espagne musulmane où le mālikisme régnait en maître, Ibn Ḥazm est une figure originale et passionnée, dont l'œuvre fort variée allie curieusement au talent littéraire, à la sagacité dans l'analyse psychologique et à des aperçus critiques remarquables sur l'histoire des idées religieuses, une intransigeance de polémiste impitoyable au service de convictions étroitement arrêtées. Son adhésion antérieure au šāfi'isme l'avait, à coup sûr, familiarisé avec les thèses anti-mālikites que nous venons ici même d'évoquer. Mais c'est lorsqu'il fut devenu adepte et porte-drapeau du rite ẓāhirite, à l'extrême limite de l'orthodoxie, qu'il donna sa mesure comme adversaire du mālikisme, dans des controverses orales et par sa plume, notamment dans le grand ouvrage, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, où, tout en conservant une indulgence particulière pour le šāfi'isme (voir par exemple t. II, p. 120, l. 13-15), il collectionne ses griefs contre les écoles de la sunna, insuffisamment respectueuses, d'après lui, du sens obvie, de la lettre de cette sunna.

La dialectique, sous l'influence de la logique aristotélicienne, avait fait des progrès depuis le temps d'al-Šāfi'ī et de ses disciples immédiats. On avait appris à définir selon les règles, à argumenter dans les formes, à sérier les questions, à mettre de l'ordre dans les exposés. Sans doute risquait-on ainsi de tomber dans cet excès de raideur desséchante qui aura tendance à se manifester en Orient, dans les *uṣūl* traditionnels, à partir du milieu du V^e^/XI^e^ siècle et des œuvres de l'Imām al-Ḥaramayn. La fougue d'Ibn Ḥazm et son abondance verbale atténuent la sévérité naissante de la méthode scolastique. N'oublions pas, de surcroît, qu'il était Espagnol: bien après lui, la sève andalouse devait nourrir encore des fruits nouveaux, pleins de saveur, et prolonger, dans les divers domaines de la pensée, l'activité créatrice du monde de l'Islam.

Des critiques à l'adresse du mālikisme peuvent être relevées à travers bien des chapitres de l'*Iḥkām*. Mais c'est dans trois sections du livre, distantes l'une de l'autre, consacrées exclusivement au thème anti-mālikite, que les arguments s'accumulent en plus grand nombre, que la démonstration atteint son maxi-

mum d'ampleur et de densité. La première de ces sections traite de la «pratique» ou *ʿamal* des gens de Médine (II, 97-124), la deuxième de leur «consensus» ou *iǧmāʿ* (IV, 202-218), la troisième de l'«imitation servile» ou *taqlīd* à leur égard (IV, 169-182): toutes notions que l'auteur condamne radicalement. En dépit de leur allure systématique, ces trois développements autonomes n'évitent pas toujours, de l'un à l'autre, les redites ou les chevauchements. Si les discussions de détail, les citations et les exemples qu'ils renferment étaient chose nécessaire pour les lecteurs du moyen âge, il serait fastidieux, et d'un mince profit, pour l'érudition moderne, de suivre pas à pas de semblables démarches, au cours desquelles, par surcroît, on verrait reparaître à chaque instant les objections fondamentales déjà formulées par al-Layṯ et al-Šâfiʿī. Mieux vaut pour nous souligner les traits neufs de la polémique, jeter un regard, tout d'abord, sur son aspect formel, et regrouper ensuite, dans la limite même où ils ne sont pas du déjà vu, les arguments théoriques et les arguments de fait.

Voici, dès le début de la démonstration qui s'attaque au *ʿamal* médinois, une proposition présentée comme mālikite et qu'il s'agira de réfuter: «La mise en pratique d'un ḥadīṯ n'est point licite avant que la pratique l'accompagne» *(lā yaǧūzu l-ʿamalu bi-l-ǧabari ḥattà yaṣḥabahu l-ʿamal)*. Entendez par là que les mālikites, au dire d'Ibn Ḥazm, ne reconnaîtraient pas de valeur normative à un ḥadīṯ (c'est bien ce qu'il faut comprendre par «information» ou *ǧabar)* tant que la pratique (de Médine) ne la sanctionne pas. Formule trop absolue, qui exagère par son excès de précision la tendance mālikite, mais qui va fournir à Ibn Ḥazm l'occasion d'un raisonnement du plus pur style scolastique, où syllogismes et dilemmes ont une large part: «Ou bien la pratique, déclare-t-il, a un commencement, ou bien elle n'en a pas; prétendre qu'elle n'en a pas est un mensonge manifeste qui rejoint le matérialisme athée; mais si elle en a un... ce commencement représente la mise en pratique d'un ḥadīṯ qui n'avait pas été mis en pratique jusque-là; or il n'est pas licite (dites-vous) d'appliquer un ḥadīṯ avant qu'il y ait une pratique conforme; donc la pratique envisagée s'est produite

avant la mise en pratique du ḥadīṯ; en conséquence, elle est de valeur nulle *(bāṭil)*..., et l'on aboutit ainsi à n'admettre jamais comme valable aucune mise en pratique de ḥadīṯ» (II, 97). La discussion se poursuit et s'achève à la page suivante, par un dilemme, qui veut prouver que le ḥadīṯ seul, d'origine sacrée, a valeur de norme juridique, tandis que la «pratique», d'origine profane, n'en a pas. On retiendra cette conception sans nuances du valable et du nul, ce refus d'envisager une valabilité incomplète, en attente, qui aurait besoin, pour se parfaire, d'un deuxième facteur.

L'intérêt véritable de l'ouvrage n'est pas, pour la présente étude, dans le mode d'argumenter. Il réside plutôt dans les compléments qu'Ibn Ḥazm apporte – parfois peut-être en puisant chez des devanciers, mais ordinairement, à coup sûr, de son propre cru aux thèses que nous avons déjà analysées. Serons-nous surpris de voir ce transfuge, né mālikite, faire preuve d'une connaissance directe du *Muwaṭṭa'* (il en avait écrit un commentaire), ou de retrouver tout à l'heure, chez ce polygraphe, historien fameux des sectes religieuses dans son *Kitāb al-Fiṣal*, un sens de l'argumentation historique très averti?

Notre auteur refuse, par principe même, tout privilège législatif à Médine: La Mecque, assure-t-il en s'appuyant sur le Coran et sur les Traditions qu'il juge les meilleures, a la prééminence religieuse, et cependant ne prétend point à un avantage de cette nature; à plus forte raison Médine, qui ne la vaut pas (IV, 203-4). Aucun texte sacré, Coran ou sunna, n'impose de suivre les Médinois; si Dieu avait voulu que leur consensus fût une preuve, le Prophète l'aurait exprimé. Et que l'on n'argue point d'une simple parole adressée jadis par un Compagnon du Prophète au calife ʿUmar sur Médine, ses notables et ses «savants»: elle ne saurait fonder la prétention à un privilège général exorbitant (IV, 205, 217; VI, 170, 171). Les Médinois, du moins, font-ils autorité lorsqu'ils sont d'accord sur des Traditions prophétiques? Pas plus que d'autres musulmans. Et si les mālikites se prévalent du fait que l'on accepte d'ordinaire, pour l'évaluation des mesures de capacité usitées au temps du Prophète, les indications médinoises, ils ont bien tort, car le motif de cette accep-

tation est l'excellent mode de transmission de la Tradition en cause, et nullement son caractère médinois; en eût-il, du reste, été ainsi, cela ne changerait rien à l'affaire: La Mecque est-elle une source législative générale, sous le prétexte que l'on se fie aux dires des Mecquois sur l'emplacement des Lieux saints (VI, 169)?

Sur le plan historique, nous ne suivrons pas Ibn Ḥazm dans sa réfutation circonstanciée de ceux qui invoquaient en faveur de la primauté effective de Médine dans le passé l'attitude qu'auraient prise à cet égard de très vieilles autorités: Ibn Masʿūd, Ibn ʿUmar, Ibn ʿAbbās (IV, 213-215). Mais nous nous plairons à relever avec quelle force et avec quelle netteté, plus grandes que chez al-Layṯ, il analyse le va-et-vient des Compagnons du Prophète et de leurs premiers successeurs entre Médine et les territoires annexés; et le voilà qui, de la sorte, réduit la place des Médinois dans l'entremêlement géographique considérable de la Tradition, consécutif, de très bonne heure, aux vagues d expansion et aux conquêtes (IV, 210-211). D'autres villes ont été peuplées dès la première génération par des musulmans de qualité, aussi bons connaisseurs de l'Islam que les Médinois; et les premiers califes ont tout mis en œuvre pour répandre largement la Loi. «Il n'est pas à Médine de *sunna*, se croit-il même autorisé à conclure, qui n'existe aussi dans toutes les autres grandes villes, sans distinction» (II, 115), tandis que la réciproque n'est pas vraie, en dépit de l'argument spécieux des mālikites que la minorité seule des Compagnons a quitté Médine et ne saurait avoir été mieux informée que la majorité (IV, 205, VI, 181). Bien des habitants de Médine — gouverneurs compris — ont été des impies; et ils le demeurent, au temps d'Ibn Ḥazm, comme «rāfiḍites extrêmes» (II, 115; IV, 204, 213): fort méchant titre à une prétention juridico-religieuse par elle-même démesurée!

Le vieux thème de l'*ijtilāf*, divergences entre Médinois tout d'abord, puis entre mālikisme et tradition médinoise, est, comme l'on pense, abondamment repris par notre auteur. Il l'étoffe, et il le prolonge — fait digne d'une attention particulière — en l'appliquant à l'histoire interne du mālikisme après

Mālik. Déjà les fameux «sept juristes» de Médine, antérieurs à Mālik, n'étaient d'accord entre eux que sur un petit nombre de points, ainsi qu'il ressort d'un ouvrage du VIII[e] siècle rédigé par ᶜAbd al-Raḥmān b. Zayd b. Aslam (II, 113) [1]. Faut-il donc se rabattre, à défaut de «pratique» constante et incontestée, sur celle du «plus grand nombre»? Le «plus grand nombre», objecte Ibn Ḥazm, ce sont les contemporains des califes ᶜUmar et ᶜUṯmān et ceux qui suivent leur exemple; or les mālikites s'écartent de leur ligne plus d'une fois. Il reste que le *ᶜamal* des Médinois serait peut-être seulement la pratique du «commissaire des marchés» *(ṣāḥib al-sūq)* au temps de Mālik; ou mieux encore, en dernière analyse, il semble bien s'identifier au *ᶜamal al-ǧumhūr*, à la pratique du «commun des gens des Médine» *(ᶜāmmat ahl al-Madīna)*, et c'est là, pour notre polémiste horrifié à l'idée de voir la coutume populaire servir de source législative, une erreur évidente, scandaleuse: «Que Dieu, s'écrie-t-il, nous garde d'un aussi manifeste égarement (II, 113-119)!»

Mālik, d'alleurs, n'éprouve aucune gêne à abandonner la pratique et les solutions qu'il sait être celles des premiers califes ou de ses prédécesseurs médinois. Son *Muwaṭṭaʾ* le démontre à bien des reprises: huit fois sur dix s'agissant d'Abī Bakr, plus de trente fois s'agissant de ᶜUmar (II, 106-112); il ne s'y prévaut lui-même de l'*iǧmāᶜ* de Médine que dans une quarantaine de cas (IV, 209; VI, 172); et des questions de *fiqh* peuvent être aisément énumérées, dans lesquelles il renonce au prétendu consensus de Médine pour mettre en avant son opinion personnelle ou faire fond sur un ḥadīṯ non-médinois (IV, 206-212). L'accusation lancée déjà par al-Šāfiᶜī contre Mālik d'avoir subi, sur certains points, l'influence irakienne, reparaît en effet, de-ci de-là, chez notre auteur (notamment II, 123); et ce lui est, de plus, une occasion de souligner la mauvaise discrimination dont Mālik use dans le choix des Traditions ou des juristes sur lesquels ils' appuie. Dans ce sens, les sources médinoises directes

[1] Ajoutons que, d'après le *Fihrist* (éd. Caire, p. 315), ᶜAbd al-Raḥmān b. Abī-l-Zināḍ (mort en 174/790-1) a écrit un livre, également à haute époque, sur les opinions divergentes des «sept juristes» médinois.

de l'imam sont passées au crible: ses maîtres Nāfiᶜ, Abū-l-Zinād et Zayd b. Aslam ont donné peu de consultations juridiques, Rabīᶜat al-raᵓy était peu versé dans le ḥadīṯ. Un traditioniste de confiance, Saᶜd b. Ibrāhīm [1], est au contraire ignoré par Mālik (IV, 116).

Sur cette question primordiale des sources, non point seulement d'une école juridique particulière, mais du droit musulman à haute époque il est, à la fin de la section sur l'*iǧmāᶜ* de Médine, une observation critique d'Ibn Ḥazm à laquelle, pour ma part, j'attache le plus haut prix. A ceux qui tenteraient, pour définir le *ᶜamal* de Médine, de recourir à la pratique des anciens cadis de la ville que Mālik avait pu connaître il riposte: «L'affaire avait lieu à Médine ou ailleurs; mais ni l'émir ni le cadi ne la tranchait avant d'en avoir référé au calife, en Syrie; puis on se bornait à exécuter les instructions de ce dernier». Le calife, c'est l'Umayyade marwānide: ᶜAbd al-Malik, comme il est précisé, ou l'un de ses quatre fils et successeurs, ou encore ᶜUmar b. ᶜAbd al-ᶜAzīz, mais celui-ci — retenons cet aveu — dans une moindre mesure, car son règne fut court (IV, 218). Les historiens modernes pourraient méditer utilement ces paroles, et rechercher si le rôle des Umayyades de Damas n'a pas été plus grand dans la formation de la jurisprudence musulmane qu'on ne veut le reconnaître ordinairement. Ibn Ḥazm était, nous le savons par d'autres voies, un partisan fidèle des Umayyades, une sorte de légitimiste umayyade attardé [2]; mais ici, eu égard aux idées générales de son système, où seraient l'éloge ou l'apologie? Où seraient-ils, aussi, lorsque, dans un autre passage (II, 112-113), il explique qu'une pratique nouvelle en matière de dîme aumônière a été instaurée, quelque quatre-vingts ans après la mort du Prophète, sur l'ordre des Umayyades, se fiant à un document médinois écrit, soi-disant prophétique, mais très suspect?

Enfin, pour en revenir à ce mālikisme qu'il combat, il tire argument contre lui des variations qu'il remarque dans la doctrine même de l'imam, et plus encore entre la doctrine de Mālik

[1] Il s'agit, je pense, du petit-fils de ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAwf.

[2] Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, t. I, Madrid 1927, pp. 84-85.

et celle de ses premiers sectateurs. Le rôle d'Ibn al-Qāsim l'Égyptien, de Saḥnūn le Kairouanais, de ʿĪsà b. Dīnār l'Espagnol est mis en vedette; également, celui d'un Aṣḥab ou d'un Ibn ʿAbd al-Ḥakam. Ces disciples n'ont pas limité leur action à transmettre les solutions du maître. «Une grande part, nous dit Ibn Ḥazm, de ce (mālikisme reçu), c'est l'opinion personnelle d'Ibn al-Qāsim, son libre jugement, l'analogie qu'il applique aux dires de Mālik» (IV, 217-218; VI, 172, 182). Cette constatation, évidente pour qui a pratiqué la *Mudawwanà* de Saḥnūn, n'est pas encore, aujourd'hui même, suffisamment présente à l'esprit de tous ceux qui traitent de droit musulman. Ibn Ḥazm a eu le mérite de l'énoncer; s'il lui a plu d'en faire une arme contre l'école de Mālik, d'autres pourraient penser au contraire que c'est un titre pour cette école que d'avoir su de la sorte parachever sa doctrine et la faire au besoin, dans certaines limites, évoluer.

*
* *

Ce n'est pas à nous, toutefois, qu'il appartient de présenter une défense du mālikisme, ni de choisir le plan sur lequel cette défense peut être opérée. De longue date les mālikites eux-mêmes se sont chargés, à leur manière, de cette besogne. Notre tâche essentielle, ici, sera de mettre en lumière leurs arguments, comme nous avons exposé ceux de leurs détracteurs.

Nous n'atteignons pas, dans l'état actuel de nos connaissances, les toutes premières réactions mālikites aux attaques théoriques du šāfiʿisme. Il semble qu'elles aient été de faible envergure doctrinale, et se soient bornées d'ordinaire à réaffirmer, sans approfondissement notable, le grand principe de la suprématie médinoise, le dogme de la valeur législative à accorder à la pratique ou au consensus des Médinois. Et ce serait seulement un peu plus tard, dans la première moitié du IV^{e} / X^{e} siècle, que se seraient fait jour, chez les tenants bagdadiens du rite, des nuances accommodantes, qu'auraient pris corps des distinguos systématiques, sorte de lest jeté pour mieux tenir. Dans ce mi-

lieu irakien où d'autres écoles prédominaient, où, par surcroît, la discussion théologique n'était plus étrangère aux maîtres de l'orthodoxie, il fallait justifier rationnellement les fondements de la doctrine et se garer contre le reproche d'illogisme par un effort vers plus de netteté et de précision. Ce travail de clarification et de mise au point fut ensuite poussé plus avant par le dernier des grands mālikites de Bagdad, le cadi ᶜAbd al-Wāhhāb b. Naṣr, élève du théologien al-Bāqillānī. Accusé d'avoir tenu des propos malveillants sur al-Šāfiᶜī, il dut s'enfuir de la capitale ᶜabbāside, et il mourut en Egypte en 422/1031, comme il songeait à se rendre — projet hautement significatif ! — à la cour espagnole de l'ambitieux Muǧāhid, roi de Denia [1].

Le mālikisme espagnol, qu'il sera plus juste d'appeler bientôt hispano-marocain, devra moins lutter contre le šāfiᶜisme ou le ḥanafisme, ses rivaux lointains, que s'attacher à repousser un ẓāhirisme devenu dangereux avec Ibn Ḥazm. Des débats publics soutenus contre ce dernier par al-Bāǧī à Majorque — qui faisait justement partie du royamme de Muǧāhid — il ne nous reste, et c'est dommage, rien de substantiel [2]. Dans tout l'Islam de l'extrême-occident, le mālikisme va bénéficier, bien avant la fin du Vᵉ / XIᵉ siècle, d'une recrudescence d'autorité grâce à l'appui de la dynastie almoravide; sous les Almohades au contraire, du milieu du siècle suivant jusqu'au commencement du VIIᵉ / XIIIᵉ, il sera honni dans les sphères gouvernementales, tandis que certains aspects du ẓāhirisme s'accorderont mieux avec la doctrine officielle de ces Unitariens fanatiques, passionnés de ḥadīṯs. Triomphant ou humilié en attendant sa victoire définitive, le mālikisme hispano-marocain a poursuivi une longue polémique écrite, parfois non sans risques, contre le ẓāhirisme ḥazmien [3]. Datant de l'époque almoravide, le *Kitāb al-ᶜAwāṣim* [4]

[1] Cf. principalement an-Nubāhī, *K. al-Marqaba al-ᶜulyà*, éd. Lévi-Provençal, Le Caire, 1948, pp. 40-42, et Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Le Caire, 1329 h., pp. 159-160.

[2] Asín Palacios, *op. cit.*, pp. 195-210.

[3] *Ibid.*, pp. 305, 317; mais la répression almohade n'y est pas suffisamment marquée.

[4] Ed. Ben Badis, Constantine, 2 vol., 1927-28.

du cadi sévillan Abū Bakr Ibn al-ᶜArabī (mort en 543/1148), dont le père avait été disciple d'Ibn Ḥazm [1], contient une longue et vive réfutation de celui-ci : théologique et juridique, elle s'en prend à la conception ẓāhirite de l'*iǧmāᶜ*; mais l'ouvrage ne traite point des sources du droit dans le rite même de Mālik.

C'est à un contemporain d'Ibn al-ᶜArabī que revient l'honneur d'avoir rédigé la défense théorique du mālikisme la plus complète et la plus poussée qui nous soit parvenue : le cadi ᶜIyāḍ de Ceuta, dans l'Introduction de ses *Madārik* déjà citée. Le livre entier, riche répertoire biographique des illustrations de l'école depuis les origines, est un monument à la gloire du mālikisme et de ses docteurs. ᶜIyāḍ lui-même a donné une preuve concrète d'attachement à ses idées en inspirant la résistance, puis la révolte, de sa ville contre le conquérant almohade ᶜAbd al-Mu'min; vaincu, et transféré à Marrakech, la capitale, pour une surveillance plus étroite, il ne tarda pas à y mourir (en 544/1149).

L'apologie qui nous intéresse est en bonne partie inédite. Les développements centraux, qui en représentent moins de la moitié, ont été reproduits par Ibn Farḥūn (mort en 799/1397) en tête de son recueil de biographies mālikites, le *Kitāb ad-Dībāǧ* (éd. du Caire, 1329 h., pp. 11-16; ci-après : sigle D). On voudra bien trouver dans l'Appendice à la présente étude les textes (ci-après : sigle A), importants sur des points fondamentaux, qui précèdent et qui suivent, dans les manuscrits des *Madārik*, le fragment détaché par Ibn Farḥūn.

Il ne s'agit plus, cette fois, de combattre le ẓāhirisme spécialement, mais, élargissant le débat, de justifier le mālikisme en face de tous les autres rites orthodoxes, ẓāhirisme compris, ou, mieux, de démontrer la supériorité du mālikisme sur toutes les autres écoles de l'orthodoxie. Et l'on revient ainsi à prendre position contre le šāfiᶜisme et le ḥanafisme, alors qu'une certaine tendance s'était fait jour précédemment vers l'adoption d'une attitude plus conciliante : Ibn ᶜAbd al-Barr de Cordoue (mort en 463/1071) avait écrit son *Intiqā'* (éd. Caire, 1350 h.) pour

1. Asín Palacios *op. cit.*, pp. 295-296.

magnifier «les trois imams», Mālik, al-Šāfiʿī, Abū Ḥanīfa, et leurs disciples respectifs; Ibn al-ʿArabī, à date plus récente, mālikite très résolu, savait se souvenir d'avoir fréquenté en Orient des maîtres šāfiʿites illustres, parmi lesquels l'incomparable Gazālī.

La dissertation du cadi ʿIyāḍ, si nous pouvions la confronter avec ses sources disparues, ne se recommanderait peut-être point par l'originalité de la méthode apologétique générale ou des arguments de détail. Mais ses mérites, outre celui d'avoir subsisté jusqu'à nous, ne me paraissent pas niables sur trois points: d'abord, une conviction de bon aloi, une ardeur sincère, mesurée dans les termes cependant; ensuite, une vaste érudition traditionnelle qui étoffe un exposé aux aspects divers; enfin, l'excellente distribution d'une matière fort abondante suivant un plan rigoureux, habile et parfaitement rationnel.

Deux chapitres très courts, qu'il n'a pas semblé nécessaire de donner ci-après dans l'Appendice, servent d'exorde: ils assemblent, et interprètent au besoin, les ḥadīṯs favorables à Médine, qui tendent à prouver d'abord la supériorité générale de cette ville, puis sa vocation particulière pour les sciences religieuses de l'Islam; en passant, un coup de griffe, attribué à Mālik, égratigne les habitants de La Mecque, comparés désavantageusement aux Médinois. Ces derniers, et non plus leur ville, sont l'objet propre des trois chapitres suivants, où l'on se propose de démontrer la supériorité de leur «science» *(ʿilm)*, de leur «pratique» *(ʿamal)*, de leur «consensus» *(iǧmāʿ)*: combinaison adroite de deux couples de notions religieuses qui associent habituellement, d'une part, le *ʿamal* au *ʿilm* dans les obligations qui incombent aux croyants, et d'autre part, dans l'énonciation des sources mālikites, l'*iǧmāʿ* au *ʿamal*.

Le développement relatif au *ʿilm* (A, f^os^ 11 *b*-13 *a*) fournit, sous la forme de dires rapportés comme des ḥadīṯs, les témoignages de personnages anciens sur la valeur exceptionnelle des connaissances religieuses chez les gens de Médine et sur la nécessité de s'y référer; et l'habileté consiste ici à citer non seulement des Médinois intéressés tels que Mālik, mais al-Šāfiʿī lui-même à plusieurs reprises, et des Mecquois. Puis on lit, dans le

même chapitre, le texte de l'épître, adressée par Mālik à al-Layṯ, avec le début de la réplique d'al-Layṯ, le début seulement où certains titres de Médine sont reconnus. Nous reviendrons tout à l'heure sur la question cruciale du *ʿamal* et de l'*iǧmāʿ* (A, f^os 13 *b*-18 *a*).

Le dernier chapitre, consacré au mālikisme en tant que tel, et non plus à ses sources, est de beaucoup le plus long. Il forme à lui seul comme un corps autonome, composé d'une sorte d'introduction et de deux sections. L'introduction (D, pp. 11-13) commence par un résumé historique de la formation et du développement de la Loi, d'où il résulte que la complication croissante des cas et la multiplication des divergences entre compétents rendent indispensable, pour le commun des fidèles, de se choisir en connaissance de cause un guide qualifié : justification de cette «imitation servile» *(taqlīd)* à l'égard d'un maître, qu'Ibn Ḥazm, nous l'avons dit, repoussait véhémentement. Ce premier point acquis, il n'en est pas moins vrai que la communauté orthodoxe n'a pu se mettre d'accord sur la désignation du guide le plus sûr; ainsi sont nés et se sont diffusés les différents «rites» ou écoles, dont la répartition a un caractère géographique assez sensible, bien qu'elle ait varié aussi avec le temps. Parmi les fondateurs de ces écoles, il faudra montrer que c'est à Mālik que revient la palme, qu'il est, plus que tous autres, digne de l'«imamat».

Une première section (D, pp. 13-15) fait appel, pour cela, aux arguments d'ordre «traditionnel»: ḥadīṯs prophétiques, que l'on discute, sur le «savant de Médine», ensuite éloges décernés à Mālik pour sa science par de grands anciens ou d'autres fondateurs de rites, au nombre desquels on n'aura garde d'omettre al-Šāfiʿī. Une deuxième section (D, pp. 15-16, puis f^os 27 *b*-31 *b*), plus étendue, plus raisonneuse, plus âpre aussi, oppose systématiquement Mālik aux imams rivaux : il est plus savant qu'eux par sa compétence qui porte à la fois sur les ḥadīṯs et sur le *fiqh;* — il a mieux respecté la hiérarchie correcte des sources législatives; — il a résolu d'une manière plus satisfaisante les problèmes du *fiqh*.

Examinons maintenant quelques-uns de ces thèmes de plus près.

La vingtaine de lignes qui, vers la fin de l'introduction du dernier chapitre (D, pp. 12-13), traite de l'expansion des rites orthodoxes, constitue un résumé historique remarquable : s'il n'apporte à l'érudition moderne rien de neuf, il ne doit pas, chez un écrivain du XII[e] siècle, être sous-estimé. On y relèvera avec intérêt quelques précisions chronologiques sur des rites disparus dès le temps de l'auteur ; et l'on notera combien son information est pertinente sur les poussées du mālikisme ancien dans l'Asie antérieure, sur celles des autres rites orthodoxes dans l'Occident musulman. A son époque, il le déclare nettement, ne survivaient que cinq écoles de la Sunna, parmi lesquelles le ḥanbalisme et le ẓāhirisme apparaissaient comme fort affaiblis.

Penchons-nous un instant sur les questions d'application du *fiqh* qui occupent les dernières pages de la dissertation (A, f[os] 28 *b*-31 *b*). Elles sont là pour illustrer la thèse de la supériorité mālikite en dénonçant surtout les solutions fâcheuses offertes par d'autres rites — ḥanafite et šāfi'ite en particulier — dans plusieurs secteurs de la législation juridico-religieuse. Les matières étudiées se groupent presque exclusivement sous deux grands chefs : l'ablution pour purification légale (liquide purificateur, parties du corps à abluer, intention de se purifier) et le droit pénal (interdiction de boire du vin, fornication, vol, meurtre, diffamation), auxquels s'ajoutent, pour finir, quelques exemples relevant de la procédure (faux témoignages et jugements). Dans chaque cas, ce que 'Iyāḍ critique n'est point ici la source ni la méthode, mais le résultat ; à travers toutes ces décisions étrangères, il poursuit de son blâme, voire parfois de ses sarcasmes, ce qu'il juge contraire moins à la lettre qu'à l'esprit de la Loi, des grandes règles incontestées de la Loi : il en souligne, quand il le peut, l'absurdité pratique et les inconséquences ; le plus souvent, il met l'accent sur le danger des solutions laxistes adoptées par les autres rites, faisant ainsi valoir implicitement le mālikisme comme le conservateur rigoureux et vigilant, dans les applications concrètes, des principes supérieurs qui régissent, au nom de l'Islam, le culte, la morale et le droit.

C'est en d'autres passages, cependant, que 'Iyāḍ va au cœur

du problème et nous reconduit aux divergences théoriques fondamentales qui séparent, selon les vues musulmanes traditionnelles, les rites entre eux. Là non plus, il n'hésite pas à passer à l'offensive (A, f^os 27 *b*-28 *b*) : al-Šāfiʿī, malgré le mérite de sa tentative conciliatrice entre les tendances extrêmes de l'orthodoxie, n'est guère qu'un dissident du mālikisme, connaisseur médiocre de ḥadīṯs; Abū Ḥanīfa, désavoué par ses deux principaux disciples pour le tiers environ des solutions qu'il préconise, recourt à des Traditions peu authentiques et concède à tort un rôle prédominant à l'analogie et au libre raisonnement: Ibn Ḥanbal et Dāwūd le Ẓāhirite, en sens opposé, s'attachent trop étroitement aux ḥadīts: le premier les préfère, même faibles, au raisonnement analogique, — l'autre repousse l'analogie au profit exclusif des «textes formels et manifestes», d'où les difficultés insurmontables auxquelles les adeptes de son école achoppent fatalement. En face de ces outrances ou de ces défauts, la méthode de Mālik est vantée (D, p. 16) pour avoir fait une place raisonnable au «consensus» et à l'analogie, et pour avoir rejeté les traditions douteuses de par leur mode de transmission ou *celles qui contredisent la «pratique» des Médinois.*

Nous voici ramenés aux questions de «pratique» et de «consensus». Deux chapitres leur sont affectés, de longueur inégale: le premier, bien plus court (A, f^os 13 *b*-14 *a*), se compose de quelques citations sur la prééminence du *ʿamal* en tant que source juridique; l'autre (A, f^os 14 *a*-18 *a*) est une discussion serrée, passionnée, essentielle, qui fouille et qui éclaire la conception mālikite du recours à l'*iǧmāʿ* (et au *ʿamal)* médinois.

Dès l'abord, à nos yeux, une précision s'impose, que ʿIyāḍ fournit en passant (f° 16 *a*): contrairement à ce que d'aucuns affirment, et parmi eux le grand šāfiʿite Gazālī [1], nul mālikite n'a prétendu renoncer à l'*iǧmāʿ* de la communauté musulmane, source admise classiquement par l'orthodoxie, au profit exclusif de cet *iǧmāʿ* médinois. Mais, ce dernier, quels sont les personnages qui le forment? Et le *ʿamal* de Médine, chez qui, demandaient les adversaires, fallait-il valablement l'observer? ʿIyāḍ a

[1] Voir, en effet, Gazālī, *Mustaṣfà*, éd. Caire, 1937, t. I, pp. 118-119.

l'air de méconnaître le problème; mais, en vérité, l'ignorait-il lorsque, plus loin (D, p. 16, l. 3 du bas), il employait, pour définir les acteurs du *ʿamal*, cette formule remarquable: «*al-ǧumhūr wa-l-ǧamm al-ġafīr min ahl al-Madīna*». Ainsi, quoiqu'un autre passage (A, f° 13 *b*) fasse allusion au rôle des ulémas, c'est bien la «pratique de *la masse* des Médinois» qui acquiert force légale: ce *ʿamal al-ǧumhūr* dont l'idée seule faisait frémir Ibn Ḥazm; on verra à cela tout à l'heure, il est vrai, un puissant correctif. Quant à l'*iǧmāʿ* des Médinois, il appelle une observation similaire: il peut avoir été créé partiellement ou sanctionné par une élite, mais il apparaît surtout, à travers les pages de notre auteur, comme la manifestation d'une collectivité qui définit sommairement sa base géographique et où il ne siérait pas de vouloir découper, avec une rigueur excessive, d'autres contours.

Cette façon de concevoir globalement, en quelque sorte sociologiquement, le groupe dont on considère la «pratique» et le «consensus» dispense implicitement de tenir compte, sur le plan normatif, de divergences rares et isolées: ʿIyāḍ ne montre aucun souci de la vieille objection de l'*iǧtilāf*. Les solutions mises depuis longtemps — voir *le Muwaṭṭaʾ* de Mālik — au compte du *ʿamal* et de l'*iǧmāʿ* de Médine ont à coup sûr, pour lui, sans qu'il ait à enquêter davantage, cette origine authentique et cette garantie. *ʿAmal* et *iǧmāʿ*, de plus, ne tendent-ils pas, dans une pareille doctrine, à se rapprocher singulièrement l'un de l'autre, au point de se combiner étroitement ou de se confondre maintes fois plutôt que d'être simplement juxtaposés? Le *Muwaṭṭaʾ* donne cette impression au lecteur attentif; les *Madārik* l'accentuent encore, par la superposition («consensus» *sur* une «pratique») ou la substitution fréquentes d'un terme à l'autre au cours d'un même développement.

Dans les deux chapitres spécialisés qu'il consacre à ces phénomènes jumeaux, ʿIyāḍ témoigne d'une préoccupation dominante: justifier, en le précisant, leur rang élevé dans la hiérarchie des sources, et, particulièrement, déterminer leur valeur normative par rapport à celle des ḥadīṯs.

Que la «pratique» puisse être, dans certains cas, préférable

aux ḥadīṯs, il l'estime prouvé par les dires ou les actes de quelques grands anciens: la «vieille coutume médinoise» *(al-sunna al-mutaqaddima min sunnat ahl al-Madina)* jouit, dit quelqu'un, de ce privilège; et Mālik declarait avoir vu un cadi médinois respectable, Muḥammad b. Abī Bakr b. Ḥazm, refuser d'appliquer, dans ses jugements, des ḥadīṯs que la «pratique» n'entérinait pas.

Sur l'*iǧmāᶜ* médinois, déplore ᶜIyāḍ, que d'incompréhensions ou de déformations malveillantes chez les détracteurs! Il faut mettre en lumière la vraie doctrine mālikite, avec les distinctions qu'elle comporte sur la nature de cet *iǧmāᶜ* et son degré de valabilité. Deux genres doivent y être différenciés, selon que ce «consensus» s'applique à une Tradition transmise et appliquée de génération en génération depuis le Prophète par la masse des Médinois, ou qu'il s'agit, au contraire, de «consensus» sur une «pratique issue de l'effort personnel *(iǧtihād)*». Dans le premier cas, qu'illustrent comme exemples la détermination des mesures de capacité, le rituel de la prière, l'institution des biens de mainmorte, aucun doute n'est toléré: l'*iǧmāᶜ* des Médinois est une preuve péremptoire, et le grand ḥanafite Abū Yūsuf a fini par en convenir. Le deuxième genre prête à controverse chez les mālikites eux-mêmes: c'est à son sujet qu'est intervenue l'évolution accommodante à laquelle nous avons fait précédemment allusion. Les principaux mālikites de Bagdad, vers lesquels ᶜIyāḍ penche visiblement, ne voient là ni preuve ni argument préférentiel, ce qui rejoint les autres rites orthodoxes. D'aucuns, plus nuancés, tout en refusant a l'*iǧmāᶜ* de cette sorte valeur de preuve contraignante, lui accordent néanmoins la préférence sur les solutions dues à l'«effort personnel» d'autres musulmans; et il est des šāfiᶜites qui se rallient à ce point de vue. C'est seulement une faible minorité de mālikites bagdadiens, appuyée — s'en étonnera-t-on? — par les Maghrébins conservateurs, qui est restée fidèle obstinément aux vues archaïques: tout *iǧmāᶜ* de Médine est pour eux une preuve qui fait autorité.

De là découlent les rapports hiérarchiques entre l'*iǧmāᶜ* ou *ᶜamal* de Médine d'une part et d'autre part les Traditions prophétiques transmises par voie unique *(aǧbār al-āḥād)*. S'il y a

accord, «consensus» et «pratique» renforcent le ḥadīṯ en cause, au besoin contre un autre ḥadīṯ discordant. S'il y a conflit, «consensus» et «pratique» ne l'emportent sur le *jabar al-wāḥid*, pour la plupart des mālikites, que s'ils représentent une Tradition remontant à l'époque du Prophète d'une manière continue.

En l'absence de «pratique» médinoise, est-il exact, comme l'ont prétendu des adversaires, que Mālik et ses disciples refusent de suivre les préceptes contenus dans d'authentiques ḥadīṯs? ʿIyāḍ le nie, même à propos de l'exemple souvent cité de l'«option de séance» dans la vente, où le *Muwaṭṭaʾ* semble apporter de l'eau au moulin des contradicteurs: une exégèse mālikite habile, que notre auteur reproduit, s'efforce d'interpréter cette Tradition fameuse de telle façon qu'elle n'apparaisse point comme abrogée par la carence d'une «pratique» médinoise concordante. Ainsi, pas plus que le recours au «consensus» de Médine n'ôte sa valeur à l'*iǧmāʿ* classique de la communauté musulmane, la prise en considération de la «pratique» médinoise ne veut éliminer comme source législative le ḥadīṯ.

Bien mieux, pourrait-on dire en pénétrant sans doute à fond la pensée de ʿIyāḍ et de ses plus notables devanciers: ce qui justifie l'importance législative de l'*iǧmāʿ* et du *ʿamal* de Médine semble bien être, en dernière analyse, qu'ils participent eux aussi, dans une large mesure, de la nature de ces Traditions prophétiques qui se transmettent plus habituellement sous forme de ḥadīṯs.

Quand l'*iǧmāʿ* ou *ʿamal* est du premier genre, c'est-à-dire quand il remonte au temps du Prophète, la remarque est presque d'évidence: c'est à son double caractère de règle consacrée expressément ou tacitement par le Prophète, et de Tradition bien transmise, qu'il doit son autorité éminente. A l'objection tenace des šāfiʿites que ce ne saurait être un privilège pour Médine, que La Mecque et d'autres cités ont leur Tradition prophétique aussi valable, ʿIyāḍ réplique qu'il n'en est rien: Médine a sur ses rivales l'avantage, parce qu'elle a recueilli les décisions ultimes du Prophète susceptibles de modifier ses décisions antérieures, et parce que le très grand nombre des Compagnons demeurés à Médine confère à la Tradition de cette ville touchant

la pratique prophétique ou contemporaine du Prophète un cachet supérieur d'authenticité. Le *ŷumbūr* qui horrifiait Ibn Ḥazm n'est plus une faiblesse, il devient un atout. Mais si l'on aboutit de la sorte à une «transmission par voie multiple» *(tawātur)* faisant à elle seule autorité [1], qu'est-il besoin d'y ajouter les notions de *ʿamal* et surtout d'*iŷmāʿ*? C'est qu'elles renforcent tout de même, et précisent encore, la garantie d'authenticité en assurant que le précepte théorique a toujours été mis en pratique et qu'il n'y a jamais eu de note discordante à cet égard.

Quand l'*iŷmāʿ* ou *ʿamal* est issu d'un «effort personnel», c'est-à-dire quand il n'est point donné comme existant dès le temps du Prophète, c'est cependant encore à l'aide de l'argument prophétique et traditionnel que sa valeur préférentielle est justifiée par ceux des mālikites qui y croient. Les Médinois, déclarent-ils, mêlés plus intimement et plus longuement que quiconque à la vie du Prophète, ont le droit d'être regardés comme les meilleurs connaisseurs des circonstances et conditions de son activité législative, et, par suite, pour employer notre terminologie moderne, comme les interprètes et les continuateurs les plus qualifiés de son œuvre dans son véritable esprit [2].

* * *

Au terme de son apologie pour le mālikisme, qui s'achève, nous l'avons vu, par une critique des autres rites orthodoxes dans leurs solutions de *fiqh*, le cadi ʿIyāḍ tient à se défendre d'avoir voulu porter atteinte à la dignité d'aucun imam: les mālikites détiennent la vérité, mais ils ne refusent pas de reconnaître à chaque maître des grandes écoles concurrentes ses mérites

[1] Et ceci, de surcroît, écarte toute hypothèse de conflit entre ce genre de «consensus» ou «pratique» et des ḥadīṯs transmis sans suspicion possible «par voie multiple»; car deux Traditions du type *mutawātir* ne sauraient se contredire mutuellement.

[2] Dans le même sens et pour la même raison, ʿIyāḍ cite un auteur qui donne la préférence au *jabar al-wāḥid* de Médine sur le *jabar al-wāḥid* d'ailleurs.

particuliers. Voilà bien une position intermédiaire entre le passé aux querelles acerbes et la très large tolérance qui devait s'affirmer de plus en plus jusqu'à en venir à une étroite entente, et même, en Égypte aujourd'hui, en Tunisie demain, à une fusion, pour les matières juridiques, entre les rites orthodoxes. Les textes que nous avons étudiés nous permettent de constater combien, dans les premiers siècles de l'existence du *fiqh* et des *uṣūl al-fiqh*, les oppositions ont été véhémentes, sur le terrain de la doctrine juridico-religieuse, dans le sein même de l'orthodoxie. Beaucoup de musulmans se prennent maintenant à regretter ces longues dissensions intestines; mais elles ont eu jadis leurs raisons d'être, ainsi que leur féconde utilité, et par surcroît, c'est dans l'arsenal de leurs solutions divergentes que le droit musulman puise, sous nos regards, les moyens de s'adapter au monde moderne et de s'unifier.

Sans prendre parti pour ou contre, nous avons, en suivant nos auteurs, dressé une sorte d'inventaire ou, si l'on veut, de bilan des arguments usités au moyen âge pour attaquer ou pour défendre le mālikisme dans la spécificité de ses attaches médinoises. De ce lent examen, une constatation générale se dégage: le refus théorique de tous musulmans orthodoxes, même mālikites, de reconnaître à la coutume de Médine en tant que telle, en tant que source populaire et profane, une valeur législative dans le corps du *fiqh*. Le mālikisme s'approche de la notion de la «coutume», telle que nous la comprenons de nos jours, mais il recule lui aussi, comme les écoles rivales, devant son adoption pure et simple; et, pour entériner «pratique» et «consensus» des Médinois, il se sent obligé d'invoquer la transmission, précise ou diffuse, d'une Tradition prophétique originelle, caution religieuse au premier chef [1]. Tant il est vrai que l'idéologie šāfi'ite, subordonnant à la Tradition du Prophète tout le développement historique du *fiqh*, a réussi à imprégner l'ensemble de l'orthodoxie.

[1] L'acceptation par l'orthodoxie des différents usages locaux ou régionaux comme sources *inférieures* du droit, variables dans l'espace et dans le temps, demeure, bien entendu, en dehors du présent débat.

Et nous voilà qui, de l'histoire des idées où nous nous sommes cantonnés dans cette étude, apercevons des conséquences possibles dans le demaine des faits. Déjà, de ce stock d'observations critiques médiévales, il nous est apparu, de temps à autre, que l'historien des origines du droit musulman pourrait tirer directement, à son profit, quelques remarques. Allons plus loin. Si l'on se délivrait de l'emprise d'al-Šāfiʿī, dont la synthèse géniale a faussé pour longtemps bien des perspectives, on arrêterait sans aucun doute son attention, comme y incitent les textes mālikites, mais dans un autre esprit, sur la difficulté de distinguer, à l'époque archaïque, entre «consensus», «pratique» et Tradition; et l'on verrait peut-être les commencements du *fiqh* avec des yeux neufs.

Robert Brunschvig.

APPENDICE

Les deux fragments ci-après des *Madārik* du cadi ʿIyāḍ font partie de l'Introduction qui figure en tête du tome premier de cet ouvrage. J'en ai d'abord établi le texte provisoirement à l'aide du fac-similé photographique, que m'avait aimablement procuré mon collègue et ami I. S. Allouche, d'un manuscrit (sigle K) appartenant à la bibliothèque marocaine privée al-Kattāniyya al-Jaʿfariyya: copie de 1237 h / 1821-22, beau papier glacé, 65 cm. × 63 cm., 254 feuillets, 21 lignes à la page, écriture tunisienne. Mon savant ami le Cheikh Fadel Ben Achour, professeur à la Grande-Mosquée de Tunis, auquel je suis heureux de témoigner ici ma gratitude, a bien voulu revoir ensuite ma propre copie et la collationner avec beaucoup de soin sur un manuscrit (sigle A) qui fait partie de sa bibliothèque familiale, n° 1093, section «Biographies, *alif*»: copie effectuée en 1230 h / 1815 par un haut fonctionnaire du gouvernement tunisien, al-Ḥājj Muḥammad b. Aḥmad al-Aṣram (= Lasram). Le nombre infime des variantes entre ces deux manuscrits prouve leur très étroite parenté. Autant que j'en puisse juger par deux extraits d'étendue limitée, K, légèrement plus défectueux que A, a dû être copié sur lui ou bien, par un copiste moins averti, sur un modèle commun. C'est donc le texte de A, bon dans l'ensemble, qu'en définitive j'ai adopté: les quelques corrections indispensables, comme on le verra dans l'apparat critique, vaudraient toutes également pour K.

Aux f^os^ 11 *b*-18 *a* et 27 *b*-31 *b* de A correspondent les f^os^ 8 *a*-12 *b* et 10 *b*-22 *a* de K.

[f° 11 b] باب فضل علم اهل المدينة وترجيحه على علم غيرهم واقتداء السلف بهم . قال زيد بن ثابت اذا رأيت اهل المدينة على شيء فاعلم انه السنة . قال ابن عمر لو ان الناس اذا وقعت فتنة ردّوا الامر فيه الى اهل المدينة فإذا اجتمعوا على شيء يعني فعلوه صلح الامر ولاكنه اذا نعق ناعق تبعه الناس . قال مالك كان ابن مسعود يُسأل بالعراق عن شيء فيقول فيه ثم يقدم المدينة فيَسأل فيجد الامر على غير ما قال فإذا رجع لم يحطّ راحلته ولم يدخل الى بيته حتى يرجع الى ذالك الرجل فيخبره بذالك . قال وكان عمر بن عبد العزيز يكتب الى [f° 12 a] الامصار يعلمهم السنن والفقه ويكتب الى المدينة يسألهم عما مضى ويُعلمون بما عندهم . وكتب الى ابي بكر بن حزم ان يجمع له السنن ويكتب بها اليه فتوفي — وقد كتب له ابن حزم كتباً — قبل ان يبعث بها اليه . قال مالك والله ما استوحش سعيد بن المسيب ولا غيره من اهل المدينة لقول قائل من الناس ولو لا ان عمر بن عبد العزيز أخذ هذا العلم بالمدينة لشككه كثير من الناس . وقال عبد الله بن عمر بن الخطاب كتب اليّ عبد الله يعني ابن الزبير وعبد الملك بن مروان كلاهما يدعوني الى المشورة فكتبت اليهما إن كنتما تريدان المشورة فعليكما بدار الهجرة والسنة . وقال رجل لابي بكر بن عمرو [1] بن حزم في امر والله ما أدري كيف أصنع في كذا فقال ابو بكر يا ابن اخي اذا وجدت اهل هذا البلد قد أجمعوا على شيء فلا تشكّن فيه انه الحقّ وقال الشافعي اذا وجدت معتمداً من اهل المدينة على شيء فلا يكن في قلبك منه شيء . وقال الشافعي ايضا

1 عمر dans A et K; mais voir ci après, f° 13 b.

أمَّا اصول اهل المدينة فليس فيها حيلة من صحتها . قال ابن نافع كان مالك يرى ان اهل الحرمين اذا بايعوا لزمت البيعة اهل الاسلام . قال مالك كان ابن سيرين اشبه الناس باهل المدينة في ناحية ما يأخذ به . قال ابو نعيم سألت مالكاً عن شيء فقال لي إن أردت العلم فأقم يعني بالمدينة فان القرآن لم ينزل على الفرات . قال الشافعي رحلت الى المدينة فكتبت اختلافهم زاد في رواية في الحد . قال مسعر قلت لحبيب بن ابي ثابت أيُّما أعلم بالسنة او بالفقه اهل الحجاز أم اهل العراق قال اهل الحجاز . قال الشافعي كل حديث ليس له اصل بالمدينة وإن كان منقطعاً ففيه ضعف . وقال مالك في اثر ذكر التشهد في الوصية هو الذي أدركتُ عليه الناس بهذه البلدة فلا يشك فيه فهو الحقّ . قال عبد الله بن عمر بعث عمر نافعاً الى مصر [f° 12 b] يعلمهم السنن . قال مجاهد وعمرو بن دينار وغيرهما من اهل مكة لم يزل شأننا متشابهاً متناظراً حتى خرج عطاء بن ابي رباح الى المدينة فلما رجع الينا استبان فضله علينا .

رسالة مالك الى الليث بن سعد في هذا .

من مالك بن أَنَس الى الليث بن سعد سلام عليكم فاني أحمد الله اليك الذي لا اله الا هو . أمَّا بعد عصمنا الله واياك بطاعته في السر والعلانية وعافانا واياك من كل مكروه . إعلم رحمك الله انه بلغني انك تفتي الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا وببلدنا الذي نحن فيه . وانت في إمامتك وفضلك ومنزلتك من اهل بلدك وحاجة من قبلهم اليك واعتمادهم على ما جاءهم منك حقيق بان تخاف على نفسك وتتبع ما ترجو النجاة باتباعه . فان الله تعلى يقول في كتابه والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار الآية . وقال تعلى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون

أحسنه الآية . فانما الناس تبع لاهل المدينة . اليها كانت الهجرة وبها نزل القرآن وحل الحلال وحرم الحرام اذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اظهرهم يحضرون الوحي والتنزيل ويأمرهم فيطيعونه ويسن لهم فيتبعوه حتى توفاه الله واختار له ما عنده صلوات الله عليه ورحمته وبركاته . ثم قام من بعده أتبع الناس له من أُمته ممن ولي الامر من بعده فما نزل بهم مما علموا أنفذوه وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذالك في اجتهادهم وحداثة عهدهم وإن خالفهم مخالف او قال امراً غيره أقوى منه وأولى ترك قوله وعمل بغيره . ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون تلك السبيل ويتبعون تلك السنن فاذا [f^o 13 a] كان الامر بالمدينة ظاهراً معمولاً به لم أر لأحد خلافه للذي في ايديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحد انتحالها ولا ادعاؤها . ولو ذهب اهل الامصار يقولون هذا العمل ببلدنا وهذا الذي مضى عليه من مضى منا لم يكونوا من ذالك على ثقة ولم يكن لهم من ذالك الذي جاز لهم . فانظر رحمك الله فيما كتبتُ اليك فيه لنفسك واعلم اني أرجو ألاَّ يكون دعائي الى ما كتبتُ به اليك إلا النصيحة لله تعلى وحده والنظر لك والظن بك فأنزل كتابي منك منزلَه فإنك إن فعلت تعلم انى لم آلك نصحاً وفقنا الله واياك لطاعته وطاعة رسوله في كل امر وعلى كل حال . والسلام عليك ورحمة الله . وكُتب يوم الاحد لتسع مضين من صفر أتينا بها على وجهها بسرد فوائدها وهي صحيحة مروية.

وكان من جواب الليث عن هذه الرسالة . وانه بلغك عني اني أُفتي بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندكم وانه يحق عليَّ الخوف على نفسي لاعتماد من قِبلي بما أُفتيهم به وان الناس تبع لاهل المدينة اليها

كانت الهجرة وبها نزل القرآن . وقد أصبتَ بالذي كتبتَ به من ذالك إن شاء الله ووقع مني بالموقع الذي لا أكره ولا أجد أشدَّ تفضيلاً مني لعلم اهل المدينة الذين مضوا ولا آخذ بفتواهم مني والحمد لله . وأمَّا ما ذكرتَ من مُقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة ونزول القرآن عليه بين ظهراني اصحابه وما علمهم الله منه وان الناس صاروا تبعا لهم فكما ذكرتَ . أنا اختصرتُ هذه واتيت [1] منها بموضع الحاجة وبالله التوفيق [2] .

باب ما جاء عن السلف والعلماء في وجوب الرجوع الى عمل اهل المدينة وكونه حجة عندهم وإن خالف الاكثر . رُوي ان عمر بن الخطاب رضي الله تعلى عنه قال على [f° 13 b] المنبر أُحرّج بالله على رجل روى حديثاً العمل على خلافه . قال ابن القاسم وابن وهب رأيت العمل عند مالك أقوى من الحديث . قال مالك وقد كان رجال من اهل العلم من التابعين يحدثون بالاحاديث وتبلغهم عن غيرهم فيقولون ما نجهل هذا ولاكن مضى العمل على غيره . قال مالك رأيت محمد بن ابي بكر بن عمرو بن حزم وكان قاضياً وكان اخوه عبد الله كثير الحديث رجل صدق فسمعت عبد الله اذا قضى محمد بالقضية قد جاء فيها بالحديث مخالفاً للقضاء يعاتبه يقول له ألمْ يأت في هذا حديث كذا فيقول بلى فيقول له اخوه فما لك لا تقضي به فيقول فأين الناس عنه يعني ما أجمع عليه من العلماء بالمدينة يريد ان العمل بها أقوى من الحديث . قال ابن المعذل سمعت انساناً سأل ابن الماجشون لِمَ رويتم الحديث ثم تركتموه قال ليعلم أنَّا على علم تركناه . قال ابن مهدي السنة المتقدمة من سنة اهل المدينة خير من الحديث وقال

[1] K وانت.

[2] Ces deux mots manquent dans K.

ايضاً انه ليكون عندي او نحوه . وقال ربيعة ألف عن ألف أَحَبُّ اليَّ من واحد لان واحداً عن واحد ينتزع السنة من ايديكم . قال ابن ابى حازم كان ابو الدرداء يُسأل فيجيب فيقال انه بلغنا كذا وكذا بخلاف ما قال فيقول وأنا قد سمعته ولاكنه أدركتُ العمل على غير ذالك . قال ابن ابي الزناد كان عمر بن عبد العزيز يجمع الفقهاء ويسألهم عن السنن والاقضية التي يعمل بها فيثبتها وما كان منها لا يعمل به الناس ألغاه وإن كان مخرجه من ثقة . وقال مالك انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم من غزوة كذا في نحو كذا وكذا ألفاً من الصحابة مات بالمدينة منهم نحو عشرة آلاف [f° 14 a] وباقيهم تفرق بالبلدان فأيُّهما أحرى ان يُتبع ويؤخذ بقولهم من مات عندهم النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه الذين ذكرت او مات عندهم واحد او اثنان من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم . قال عبيد الله بن عبد الكريم الرازي قُبض رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عشرين ألف عين تطرف .

باب بيان الحجة بإجماع اهل المدينة فيما هو وتحقيق مذهب مالك في ذالك . إعلموا أكرمكم الله ان جميع ارباب المذاهب من الفقهاء والمتكلمين واصحاب الاثر والنظر إلبٌ واحد على اصحابنا على هذه المسألة مخطّئون لنا فيها بزعمهم محتجون علينا بما سنح لهم حتى تجاوز بعضهم حد التعصيب والتشنيع الى الطعن في المدينة وعدّ مثالبها وهم يتكلمون في غير موضع خلاف . فمنهم من لم يتصور المسألة ولا تحقق مذهبنا فتكلموا فيها على تخمين وحدس . ومنهم من أخذ الكلام فيها ممن لم يحققه عنا . ومنهم من أحالها وأضاف الينا ما لا نقوله فيها كما فعل الصيرفي والمحاملي والغزالي فأوردوا عنا في المسألة ما لا نقوله واحتجوا علينا بما يُحتج به على الطاعنين

على الإجماع . وها أنا أُفصّل الكلام فيها تفصيلاً لا يجد المنصف الى جحده بعد تحقيقه سبيلاً وأُبين موضع الاتّفاق فيه والخلاف إن شاء الله تعلى . فاعلموا ان إجماع اهل المدينة على ضربين . ضرب من طريق النقل والحكاية الذي تأثره الكافة عن الكافة وعملت به عملاً لا يخفى ونقله الجمهور عن الجمهور عن زمن النبي صلى الله عليه وسلم . وهذا الضرب منقسم على اربعة انواع اولها ما[1] نقل شرع من جهة النبي صلى الله عليه وسلم من قول [f° 14 b] او فعل كالصاع والمد . وإنه — عليه الصلاة والسلام — كان يأخذ منهم بذالك صدقاتهم وفطرتهم وكالأذان والإقامة وترْك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة وكالوقوف والاحباس فنقلهم لهذه الامور من قوله وفعله كنقلهم موضع قبره ومسجده ومنبره ومدينته وغير ذالك مما عُلِم ضرورة من احواله وسيره وصفة صلاته من عدد ركعاتها وسجداتها واشباه هذا . او نُقل إقراره — عليه السلام — لما شاهده منهم ولم يُنقَل عنه إنكاره كنقل عهدة الرقيق وشبه ذالك . او نُقل تركه لامور واحكام لم يُلزمهم اياها مع شهرتها لديهم وظهورها فيهم كتركهم أخْذَ الزكاة من الخضروات مع علمه — عليه السلام — بكونها عندهم كثيرة . فهذا النوع من إجماعهم في هذه الوجوه حجة يلزم المصير اليه ويُترك ما خالفه من خبر واحد او قياس فان هذا النقل محقق معلوم موجب للعلم القطعي فلا يُترَك لما توجه غلبة الظنون وإلى هذا رجع ابو يوسف وغيره من المخالفين ممن ناظر مالكاً وغيره من اهل المدينة في مسألة الاوقاف والمد والصاع حين شاهد النقل وتحققه ولا يجب للمنصف ان ينكر الحجة هذا[2] وهذا

[1] K اما.

[2] *Sic* dans A et K.

الذي تكلم عليه مالك عند اكثر شيوخنا ولا خلاف في صحة هذا الطريق وكونه حجة عند العقلاء وتبليغه العلم يُدرَك ضرورةً وانما خالف في تلك المسائل من غير اهل المدينة من لم يَبلغه النقل الذي بها . قال القاضي ابو محمد عبد الوهاب ولا خلاف بين اصحابنا في هذا ووافق عليه الصيرفي وغيره من اصحاب الشافعي حكاه عنه الآمدي . وقد خالف بعض الشافعية عناداً ولا راحة للمخالف في قوله ان ما هذا سبيله فهم وغيرهم من [f° 15 a] اهل الآفاق من البصرة والكوفة ومكة فيه[1] سواء اذ قد نزل هذه البلاد وكان بها جماعة من الصحابة ونُقلت السنن عنهم والخبر المتواتر من أي وجه ورد لزم المصير اليه ووقع العلم به فصارت الحجة في النقل فلم تختص المدينة بذالك وسقطت المسألة وهذه من أقوى عمدهم . فنقول لهم كذالك نقول لو تصورت المسألة في حق غيرهم لاكن لا يوجد مثل هذا النقل كذالك عند غيرهم فانَّ شرْط نقل التواتر تساوي طرفيه ووسطه وهذا موجود في اهل المدينة ونقلهم الجماعة عن الجماعة عن النبي والعمل في عصره وانما ينقل اهل البلاد غيرها عن جماعتهم حتى يرجعوا الى الواحد والاثنين من الصحابة فرجعت المسألة الى خبر الآحاد وبالحري ان تفرض المسألة في عمل اهل مكة في الأذان ونقلهم المتواتر عن الأذان بين يدي النبي عليه السلام بها لاكن يعارض هذا آخر الفعلين من رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي مات عليه بالمدينة ولهذا قال مالك لمن ناظره في المسألة ما أدري أذان يوم ولا ليلة هذا مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤذَّن فيه من عهده ولم يُحفَظ عن احد إنكار على مؤذِّن فيه . النوع

1 فيه manque dans K.

الثاني إجماعهم على عمل من طريق الاجتهاد والاستدلال فهذا النوع اختلف فيه اصحابنا . فذهب معظمهم الى انه ليس بحجة ولا فيه ترجيح وهو قول كبراء البغداديين منهم ابن بكير وابي يعقوب الرازي وابي الحسن بن المنتاب وابي العباس الطيالسي وابي الفرج القاضي وابي بكر الابهي وابي التمام وابي الحسن بن القصار قالوا لانهم بعض الأُمة والحجة انما هي بمجموعها وهو قول المخالفين أجمع وإلى هذا ذهب القاضي ابو بكر بن الطيب وغيره وأنكر هولاء [fº 15 b] ان يكون مالك يقول هذا وأن يكون مذهبَه ولا ائمة اصحابه . وذهب بعضهم الى انه ليس بحجة ولاكن يُرجَّح به على اجتهادِ غيرهم وهو قول جماعة من متفقهيهم وبه قال بعض الشافعية ولم يرتضه القاضي ابو بكر ولا محققو ائمتنا وغيرهم . وذهب بعض المالكية الى ان هذا النوع حجة كالنوع الاول وحكوه عن مالك . قال القاضي ابو نصر وعليه يدل كلام احمد بن المعذل وابي مصعب وإليه ذهب القاضي ابو الحسن بن ابي عمر من البغداديين وجماعة من المغاربة من اصحابنا ورآه مقدَّماً على خبر الواحد والقياس وأطبق المخالفون انه مذهب مالك ولا يصح عنه كذا مطلقاً . قال القاضي ابو الفضل رحمه الله تعلى ولا يخلو عمل اهل المدينة مع اخبار الآحاد من ثلاثة وجوه . إما أن يكون مطابقاً لها فهذا آكد في صحتها إن كان من طريق النقل او ترجيحه إن كان من طريق الاجتهاد بلا خلاف في هذا اذ لا يعارضه هنا إلا اجتهاد آخرين وقياسهم عند من يقدّم القياس على خبر الواحد . وإن كان مطابقاً لخبر يعارضه خبر آخر كان عملهم مرجّحاً لخبرهم وهو أقوى ما تُرجَّح به الاخبار اذا تعارضت وإليه ذهب الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائيني ومن تابعه من المحققين من الاصوليين والفقهاء من المالكية وغيرها . وإن كان مخالفاً

للاخبار جملة . فإن كان إجماعهم من طريق النقل تُرك له الخبر بغير خلاف عندنا في ذالك وعند المحققين من غيرنا على ما تقدم ولا يجب عند التحقيق تصور خلاف في هذا ولا ٱلتفات اليه اذ لا يُترَك القطع واليقين لغلبات الظنون وما عليه الاتّفاق لما فيه الخلاف كما ظهر هذا للمخالف المنصف فرجع وهذه نكتة المسألة كمسألة [f° 16 a] الصاع والمد والوقوف وزكاة الخضروات وغيرها . وإن كان إجماعهم اجتهاداً قُدّم خبر الواحد عليه عند الجمهور وفيه خلاف كما تقدم من اصحابنا . فأمّا إن لم يكن لهم عمل بخلاف ولا وفاق فقد سقطت المسألة ووجب الرجوع الى قبول خبر الواحد كان من نقلهم او من نقل غيرهم اذا صح ولم يعارَض فإن عارض هذا الخبرَ الذي نقلوه خبرٌ آخر نقلَه غيرهم من اهل الآفاق . كان ما نقلوه مرجّحاً عند الاستاذ ابي اسحاق وغيره من المحققين لزيادة مزية مشاهدتهم قرائن الاحوال وتعددهم لنقل آثار الرسول عليه السلام وانهم الجمّ الغفير عن الجمّ الغفير عنه وكثر تحريف المخالف فيما نُقل عن مالك من ذالك سوى ما قدمناه فحكى ابو بكر الصيرفي وابو حامد الغزالي ان مالكاً يقول لا يُعتبر إلا بإجماع اهل المدينة دون غيرهم وهذا ما لا يقوله هو ولا احد من اصحابه . وحكى بعض الاصوليين من المخالفين ان مالكاً يرى إجماع الفقهاء السبعة بالمدينة إجماعا ووجّه قوله بانه لعله كانوا عنده اهل الاجتهاد في ذالك الوقت دون غيرهم وهذا ما لم يقله مالك ولا روي عنه . وحكى بعضهم عنا أنّا لا نقبل من الاخبار إلا ما صححه عمل اهل المدينة وهذا جهل او كذب لم يفرقوا بين قولنا بردّ الخبر الذي في مقابلة عملهم وبين من لا يقبل منه إلا ما وافقه عملهم . فإن احتجوا علينا في هذا الفصل بردّ مالك حديث البيّعين بالخيار والذي رواه هو واهل المدينة بأصح

اسانيدهم وقول مالك في هذا الحديث بعد ذكره له في موطأه وليس لهذا عندنا حد محدود ولا امر معمول به وهذه المعارضة أعظم تهاويلهم وأشنع تشانيعهم قالوا هذا رد للخبر الصحيح [fº 16 b] اذ لم يجد عليه عمل اهل المدينة حتى قد أنكره عليه اهل المدينة وقال ابن ابي ذئب فيه كلاماً شديداً معروفاً . فالجواب انه انما أوتيتم بسوء التأويل فإن قول مالك هذا ليس مراده به رد البيّعين بالخيار وانما أراد بقوله ما قال في بقية الحديث وهو قوله إلا بيْع الخيار فأخبر ان بيْع الخيار ليس له حد عندهم لا يُتعدى إلا قدر ما تُختبر فيه السلعة وذالك يختلف باختلاف المبيعات فيُرجع فيه الى الاجتهاد والعوائد في البلاد واحوال المبيع وما يراد . بهذا فسر قوله محققو ائمتنا رحمهم الله وانما ترك العمل بالحديث لغير هذا بل تأول التفرق فيه بالقول وعقد البيع وان الخيار لهما ما داما متراوضين ومتساومين وهذا هو المعنى المفهوم من المتفاعلين وهما المتكلفان للامر الساعيان فيه وهذا يدل انه قبْل تمامه ويعضده قوله لا يبيعْ احدكم على بيع اخيه وهذا ايضاً في المتساومين فقد سماه بيعاً قبْل تمامه وانعقاده . وقال بعض اصحابنا الحديث منسوخ فقوله في الحديث الآخر اذا اختلف المتبايعان فالقول ما قال البائع ويترادّان ولو كان لهما الخيار لَمَا احتاجا الى تحالف [1] وتخاصم . وقد يكون قول مالك على طريق الترجيح لأحد الخبرين بمساعدة عمل اهل المدينة لما خالفه كما تقدم . وقد قال بحديث البيّعان بالخيار والعمل به كثير من اصحابنا ابن حبيب . ومما ذكره المخالفون عن مالك انه يقول ان المؤمنين الذين أمر الله باتّباعهم هم اهل المدينة ومالك لا يقول هذا وكيف يقوله وهو

[1] *Sic* dans A et K; lire plutôt تخالف .

يرى ان الاجماع حجة . ومما عارض به المخالف ان قالوا اذا سلّمنا باب النقل [f° 17 a] الذي ذكرتم فما فائدة ذكر الإجماع والعمل ومتى حصل النقل من جماعة منهم يحصل العلم بخبرهم وجب الرجوع اليه — وإن خالفهم غيرهم — فما فائدة ذكركم الإجماع مع الاتّفاق على هذا . فالجواب أنّا نقول اذا نقل البعض فلا يخلو الباقون ان يؤثَر عنهم خلاف او لا يؤثَر فإن لم يؤثَر فهو ما أردناه وإن عُلم الخلاف فإن كان من القليل لم يُلتفت اليه ولم يقدح مخالفة القليل في الإجماع النقلي وقد اختُلف في مخالفة القليل . فالإجماع الإجماع على ما قرره ارباب الاصول الذي شرطه في التحقيق إطباق ملأ المجتهدين . وأمّا النقل فانما يحتاج فيه عدد يوجب لنا العلم فاذا خالف فيه القليل نُسب اليه الغلط والوهم اذ القطع بنقل التواتر وصحّته يبطل خلافه . وأمّا إن كان الخلاف من جماعة آخرين وجمهور ثان متواتر ايضاً فقد قال القاضي ابو محمد عبد الوهاب هذا نقل متعارض لا يكون حجة وليست مسألتنا . قال القاضي ابو الفضل رضي الله عنه وعندي ان تصوّر هذه النازلة يستحيل اذ النقل المتواتر موجب للعلم الضروري اذا جاء على شروطه ولا يصحّ ان يعارضه تواتر آخر لانه كان يقضي ان احدهما باطل مُحال وهذا مما لا يصححه العقل ولا يصحّ كونهما جميعاً حقّاً ولا كونهما جميعاً باطلاً فسقط السؤال كرّة الا ان يكون النقل المتواتر المتعارض في نازلتين معيّنتين او حالين مختلفين او وقتين متغايرين فيُحكَم فيها [1] بحكم الدليلين الصحيحين المتعارضين ويُنظر الى الجمع بينهما إن أمكن وقصْر كل واحد على نازلته وبابه او الرجوع الى التأريخ والحكم بالنسخ وغير ذالك من وجوه الحكم [f° 17 b] في التعارض والترجيح وموضعُ بسطه اصولُ الفقه .

1 *Sic* dans A et K.

قالوا فاذا تقرر ما بسطتموه رجع الحكم الى نقلهم وتواتر خبرهم وعملهم وبه الحجة فما معنى تسميته إجماعاً . قلنا معناه إضافة النقل والعمل الى الجميع من حيث لم ينقل احد منهم ولا عمل بما يخالفه . فإن قيل فقد أحلتم[1] المسألة وصرتم من إجماع الى إجماع على نقل بقول او عمل . فالجواب ان موجب الكلام لنا في هذه المسألة مخالفة العراقيين وغيرهم لنا في مسائل طريقُها النقل والعمل المستفيض اعتمدوا فيها على أخبار آحاد واحتجّ اصحابنا بنقل اهل المدينة وعملهم المجتمع عليه المتواتر على ترك تلك الاخبار لما قدمناه .

فأن قالوا فقد قال الله تعلى فإن تنازعتم في شيءٍ فردّوه الى الله والرسول وهذا ردٌّ الى غير الرسول بل الى عمل قومٍ من أُمته . قلنا بل ما رددناه إلا الى الرسول اذ تقرر عندنا بالنقل المتواتر ان ذالك العمل هو سنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم وعملُه وإقراره . قال القاضي ابو الفضل رضي الله عنه فأمّا قول من قال من اصحابنا ان إجماعهم من طريق الاجتهاد حجة فحجته ما لهم من فضل الصحبة والمخالطة والملابسة والمسائلة ومشاهدة الاسباب والقرائن ولكل هذا فضل ومزية في قوة الاجتهاد . وقد قال اصحابنا ومخالفونا ان تفسير الصحابي الراوي لاحد محتملي الخبر أَولى من تفسير غيره وحجة يُترَك لها تفسير من خالفه لمشاهدة الرسول وسماعه ذالك الحديثَ منه وفهمه من حاله ومخرج ألفاظه واسباب قضيته ما يكون له به من العلم بمراده ما ليس عند غيره فرجح تفسيره لذالك فكذالك إجماع اهل المدينة بهذا السبيل واجتهادهم مقدّم على غيوهم ممن نأتْ

[1] K حلتم.

داره [f° 18 a] ولم يبلغه إلا مجرد خبر معرًّى من قرائنه سليباً من اسباب مخارجه . ولهذا ما [1] رجّح الشافعي احاديث شيوخ الصحابة على حديث أُسامة في الدماء قال لان ابن عمر وعُبادة والمشيخة أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم من أُسامة . ولهذا رجّح بعض الاصوليين والفقهاء قياس الصحابي على قياس غيره . ولذالك رجّح كثير منهم لعمل الصحابي بالحديث اذا رواه على غيره من حديث لم يعمل به راويه . وقد قال الشافعي مرة إجماع اهل المدينة أحبُّ اليَّ من القياس وهذا قول بأن إجماعهم حجة في وجه بخلاف إجماع غيرهم الذي لا خلاف بين احد انه لا تأثير له في الأحكام إلا ما حُكي عن بعض الاصوليين أن إجماع اهل الحرَمَيْن والمصرَيْن حجة كما قدمناه وما رجّح به اهل الاصول في تعارض الأخبار بعمل اهل مكة والمدينة . وهذا أكرمكم الله منتهى الكلام في هذا الباب ولُباب العقول والألباب و منزع في المسألة من التحقيق والتدقيق يشهد له كل منصف بالصواب .

باب ترجيح مذهب مالك والحجة في وجوب تقليده وتقديمه على غيره من الأئمة . قال القاضي ابو الفضل رضي الله عنه رأينا البداية قبل الخوض في هذا ماسّة الى تقديم مقدّمة وتمهيد قاعدة لموجب التقليد عليها ينبني الكلام فيما قصدناه . فأقول أعلموا وفقنا الله . . .

D'ici jusqu'à l'extrait suivant, le texte des *Madārik* figure dans Ibn Farḥūn, *Kitāb ad-Dībāǧ*, éd. du Caire, 1329 *h*, pp. 11-16.

[f° 27 *b*] . . . ثم سلك الشافعي سبيله وبسط مأخذه في الفقه واصوله لاكن خالفه في اشياء أداه اليها [2] اجتهاده وثقوب فطنته ولم يخلصه من دركها

1 *Sic* dans A et K.
2 اليه dans A et K.

عدم استقلاله بعلم الحديث والأثر وتزحزحه عن الانتهاء في معرفته ثم ما جرى بينه وبين بعض المالكية بمصر وحمله عليه حتى تميز عنهم بعد ان كان معدوداً فيهم وواحداً من جملتهم فَبَانَ باصحابه وتلاميذه وصرح حينئذ بالخلاف والرد على اكثر اساتيذه كما سنذكره في أخباره بعد هذا إن شاء الله تعلى من قصته مع فتيان ابن ابي السمح وتعصّبه عليه وامتحان ذالك الآخر به ودخول التنافر بينه وبين جماعتهم منذ ذالك بسببه.

فصل . وأمّا ابو حنيفة فإنه قال بتقديم القياس والاعتبار على السنن والآثار فترك نصوص الاصول وتمسك بالمعقول [fº 28 a] وآثر الرأي والقياس والاستحسان ثم قدّم الاستحسان على القياس بأبعد ما شاء . وحدّ بعضهم استحسانه انه الميل الى القول بغير حجة . وهذا هو الهوى المذموم والشهوة والحدث في الدين والبدعة . حتى قال الشافعى من استحسن فقد شرع في الدين . ولهذا ما [1] خالفه صاحباه محمد وابو يوسف في نحو ثُلث مذهبه اذ وجدوا السنن تُخالفهم تركَها — لما ذكرناه — عن قصد لتغليبه القياس وتقديمه او لم تبلغه ولم يعرفها اذ لم يكن من مثقّف علومه . وبها شنّع المشنعون عليه وتهافت الجراء على دم البراء بالطعن اليه . ثم ما تمسك به من السنن فغير مُجمَع عليه وأحاديث ضعيفة ومتروكة . وبسبب هذا تحزبت طائفة اهل الحديث على اهل الرأي وأساءوا فيهم القول والرأي . قال احمد بن حنبل ما زلنا نلعن اهل الرأي ويلعنونا حتى جاء الشافعي فمزج بيننا . يريد انه تمسّك بصحيح الآثار واستعملها ثم أراهم ان من الرأي ما يُحتاج اليه وتُبنَى احكام الشرع عليه وانه قياس على اصولها ومنتزع منها وأراهم كيفية انتزاعها والتعلق بعللها وتنبيهاتها . فعلم اصحاب الحديث ان صحيح

[1] *Sic* dans A et K.

الرأي فرع للاصل . وعلم اصحاب الرأي انه لا فرع الا بعد اصل وانه لا غنى عن تقديم السنن وصحيح الآثار اولاً . ونحو هذا في هذا الفصل قول ابن وهب الحديث مضلّة إلا للعلماء ولو لا مالك والليث لضللنا . واما احمد وداود فانهما سلكا أتباع الآثار ونكبا عن طريق الاعتبار . ولاكن داود غلا في ذالك فترك القياس جملة فأحدث هو واصحابه من القول بالظاهر ما خالف فيه ائمة الأمّة فخانه التمسك برفع ادلة [f° 28 b] الشريعة وأعرض عما حضّت [1] عليه من الاجتهاد والاعتبار . وسمّى ما لم يجد فيه نصاً ظاهراً عفواً . وأطلق على بعضه الإباحة . واضطربت اقوال اصحابه في ذالك لضيق المسلك فيه فتهافت مذهبه واختلّ نظره . وجاء من أتّباع الظاهر بمقالات يمجّ الكثير منها السمع وينكره . وقال احمد الخبر الضعيف عندي خير من القياس . وبديهة العقل تنكر هذا فلا خير في بناء على غير أساس . وهذا أكرمكم الله اعتبار في التفضيل نبيل يدل المنصف على السالك منه نهج السبيل .

الاعتبار الثالث يحتاج الى تأمل شديد وقلب سليم من التعصب شهيد . وهو الالتفات الى قواعد الشريعة ومجامعها . وفهم الحكمة المقصودة بها من شارعها . فنقول ان احكام الشريعة اوامر ونواهي تقتضي حثًّا على قرب من محاسن وزجراً على مناكر وفواحش وإباحة لما به مصالح هذا العالَم وعمارة هذه الدار لبني آدم . وابواب الفقه وتراجم كتبه كلها دائرة على هذه الكلمات . وسنشير الى رموز في كليات هذه القواعد ليستبين للناظر مَن اتّبع فيها معنى الشرع المراد او خالف فنكب عن السداد وحاد . وان مالكاً في ذالك كله أهدى سبيلاً وأَقْوَمُ قِيلاً [2] وأصحّ تفريعاً وتأصيلاً . فنقول اول

1 عضت dans A et K.

2 *Coran*, LXXIII, 6.

متكلّم فيه من ابوابه الطهارة التي [1] صرح صاحب الشرع بأنها شرط الإيمان وأَمَرَ الله تعلى بالطهارة من الحدث والخبث وخصّ ذالك بالماء بقوله ماءً ليطهّركم به وأنزلنا من السماء ماءً طَهُورًا [2] . فأبو حنيفة الذي يرى انها تُجزي الطهارة من الحدث بالنبيذ المستنبذ في السفر عند عدم الماء [f° 29 a] مع حكم أكثر العلماء بنجاسة ما بلغ من الانبذة هذا الحدّ . ويُجزِي [3] عنده من النجاسة بكل نبيذ مائع من خلّ ومُرّي وعسل ولَبَن . ويُجزِي [3] منها عنده وعند الشافعي في احد قوليه بكل ماء مضاف ومتغير بالإضافة ولو كان بقطران وما أشبهه ما لم يغلب على اجزائه ما أضافه . أتراهما رأَيا للفظ التطهير والتنظيف [4] قدراً وقد زاد العضو تلويثاً بذالك وقذراً أم جعلاَ لتخصيص الماء حكماً او لوصفه بالتطهير معنى . كذالك اشترطه الشافعي واحمد القلتين فيما تحلّ فيه النجاسة . وحديثهما ليس بثابت وتقديرهما تخمين وحدس غير متّفَق ولا مستقَرّ لهما قول عليه وانه إنْ نقص منهما كوز أثّرت فيه النجاسة ومتى حلّت نجاسة قليلة في كيزان كثيرة كانت كلها نجسة ما دامت متفرقة فاذا جمعت في بِركة صارت طاهرة وانه إن غُرف من ماء قدر قلتين باناء نجس كان ما في الاناء طاهراً وباقى القلتين نجس وسوسة في هذا الباب كله عن مدرك الصواب حتى قال عظيم من اصحابه اشتراط القلتين مثار الوسواس . كذالك داود في اقتصاره في النهي عن البول في الماء الدائم على مجرد ظاهره فلا يفسده عنده ولا يواقع النهي إلا

1 الذي dans A et K.

2 *Coran*, VIII, 11, *XXV*, 50.

3 *Sic* (يجزي) dans A et K.

4 والتنضيف dans A et K.

مَن بال فيه وإنّ مَن بال في كوز وصبّه فيه او أحدث فيه او بال بقربه فسالَ اليه بوله غير داخل في النهي عنده ولا مفسد للماء شيء من ذالك إلا بتغيره . أليس يعلم على القطع ان هذا صدّ عن مراد الشارع وقطع . كذالك فهم من تخصيص بعض الاعضاء بالوضوء ما تقدم من معنى التنظيف [1] والتحسين الذي هو معنى الوضوء اذ تلك الاعضاء من الوجه واليدين والرأس والرجلين هي الظاهرة من [f° 29 b] ابن آدم غالباً والتي تحتاج الى التنظيف [1] والتحسين أبداً . أمّا اليدان والرجلان فلما يعانَى بها من الأعمال التي تُعقب الادناس والاوساخ وتلاقي من الامور التي منتج عنها الدرن والاقذار وانظر من لا يهتبل بالوضوء بالماء والطهارة من البوادي وأجلاف الأعراب وأسوداد القذر برواجبه وبراجمه وتراكم الدنس الحولي جوناً بكوعه ورسغه . وكذالك الوجه سمة ابن آدم ومُحيّاه وصورته التي كرمه الله بها وسيماه وهو نصب لفح الهواجر ومُثار نقع الاقدام والحوافر وفيه مسامّ تقذف باوساخها من قذى عين ومخاط انف وبصاق فم وكلّ يحتاج الى تنظيف [1] فشرع لجميعها الغسل والتكرار ولما كان الرأس مستوراً غالباً شرع فيه المسح اكتفاءً بدهنه بالماء لان الله شعثه ولان غسله عند كل حدث مما يشقّ ويهلك . فهل وفّى الشافعي بعهدة هذا الاصل اذ اكتفى بصبّ الماء عن الدلك وبالمسح على شعرات او ثلاث من جميع الرأس وابو حنيفة في الاقتصار على شعرة . ولا يُعترض على ما مهدناه بكون التيمم بدلاً من الوضوء عند عدم الماء ولا تنظيف [2] فيه ولا تحسين بل الضدّ من ذالك فاعلم ان هذا لسرّ عجيب في الشريعة لِمَنْ عدم الماء للطهور — وهو متكرر

1 التنضيف dans A et K.

2 تنضيف dans A et K.

وشاقّ في السفرات وكانت الصلاة دونه مع تماديه فقد تركن اليها النفس لحبّها الدعة وخشي اتخاذها ذالك عادة — جعل الشرع التيمم تنبيهاً على انها لا تستباح إلا بطهارة ولتبقى النفس على استعمالها وشرع ما لا يعدم من وجه الارض وخفف حاله في بعض الاعضاء وفي كل حكم والله الموفق. وكذالك قال عليه الصلاة والسلام انما [30 f°] الأعمال بالنيات. وابو حنيفة والثوري يريان ان طهارة الصلاة تُجزي بغير نية وهي مفتتح أجلّ القربات. وفرق بينها وبين التيمم بغير حجة إلا بحيلات لا تقوم على قدم. وسوّى الاوزاعي في الجميع فلم يوجبها.

ثم نرتقي الى أجلّ القربات المقرونة بكلمتين وهي الصلاة والزكاة فأبو حنيفة يُجزي عنده من الصلاة أقلّ ما يُجزي في كل مذهب وهي رياضة النفوس الجامحة [1] وصقالة القلوب الصدئة ومظانّ [2] الخشوع والمناجاة وسرّ العبودية المحضة ويرى التحيل في إسقاط الزكاة بعد وجوبها عند رأس الحول بنقلها عن ملكه ظاهراً بما يواطئ عليه غيره ليصرفها عليه بعد الحول. وهي طهارة الاموال ودليل صحة الإيمان كما قال عليه السلام الصدقة برهان وسدّ خلّة الضعفاء ونهى الشرع عن التحيل فيها بالتفريق والتجميع ونهى عن الخداع والخلابة. فهل وفّى القائل بها في هاتين القاعدتين بعهدها او طابق عمله المعنى الموضوعة له في الشرع وحكمها.

كذالك نهى عن شرب الخمر وعلّل ذالك بإيقاع العداوة والبغضاء والصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة وقد فهمت الصحابة لأول ورود الآية المعنى فحملوه على العموم وقال النبي عليه السلام كل مسكر حرام. فمن فرق من

[1] الجامة dans A et K; correction proposée par le Cheikh Ben Achour.

[2] ومضان dans A et K.

الكوفيين بين نيّ العنب ومطبوخه وسائر المسكرات وأباحها ما لم تبلغ بشاربها عدم التمييز خالف الاصلين وخرم قاعدة الشرع في الفصلين .

ثم تنظر في الفروج فتتيقن ان حكمة الله في تحصينها وضع أعظم الحدود وأشنعها لمؤثر السفاح على ما أُبيح له منها بالنكاح والملك على الوجوه التي قيدها الشرع لصلاح هدا الخلق وبقاء التمييز والمعارف لهذا النسل . فَمَنْ رأى ان الاستئجار على الزناء مسقط للحدود الموضوعة فيه وأن الزاني بأجيرته للخدمة لا حدّ عليه وكذالك اللائط بالذكران وهو أفحش الفواحش لا حدّ فيه بل يعزَّر على قوله وقول اهل الظاهر فقد ناقض موضوع الشرع وحلّ رباط هذا الاصل . كذالك حرم الله الدماء والأعراض أشد التحريم وفرض على المعتدين فيها الحدّ والعذاب الاليم وحمى الاموال على اربابها إلا بحقّها وحدّ القطع على سارقها والقتل على المُحارب بسببها . فهل قوله ايضا بإسقاط الحدّ عن سارق كل رطب من الاطعمة حتى لو بقيت قطرة عسل او ماء في جبّ ذهب فسرقه سارق لم يُقطَع لأجلها وكذالك إسقاطه ذالك عن سارق كل ما اصله الإباحة من الجواهر الخطيرة مستخرجات المعادن الثمينة وملتقطات البحر النفيسة وإسقاط القطع عن النبّاش عن أكفان الموتى فاتح غلق الصيانة للاموال ومسهل التوصل الى التعدي على الكثير منها دون خوف كبير نكال لا سيّما على مذهبه ومذهب داود في تخفيف التعزير واقتصارهم من ذالك على الخفيف اليسير . وكذالك قوله ان من تعدى على ثياب رجل فأفسدها او شياهه فذبحها وطبخها فقد صارت له اموالاً ومَلَكَها ولزمت ذمته لربّها قيمتها على زعمه مع وجود عينها وإن كان عديماً [1] غير مُراع نهي الشرع عن العدوان والتمادي على اغتصاب الاموال وتسويغ

1 Une lacune d'environ trois mots dans A et K.

إخراجها من ايدي اربابها دون اثمان . ثم جعل الله القصاص في القتل حياةً [1] وردعاً للمعتدين . وابو حنيفة يقول ان من قتل الخلائف من غير محدد الحديد من التغريق والتحريق والتخنيق وسقي السمّ وغير ذالك من انواع الاجتراء والظلم لا يُقتصّ منه فقد اجتثّ هذا الأصل وبسط ايدي المجرمين على أشنع ضروب القتل آمنين من القصاص على هذا الفعل . كذالك الأعراض حُصنت حوزتها وصينت حرمتها بحدود المفترين . فالشافعي الذي لا يرى الحدّ بالتعريض المفهوم . والحنفي يرى ان جماعة من الفسّاق المجاهرين عدد شهود الرأي فأكثر لو جاؤا مجيء الشهادة مجالس الحكام وصرحوا بقذف أفضل الانام لم يلزمهم حدّ لمقامهم هذا المقام . فهل يعجز كل فاسق جريء عن هتك عرض كل مسلم بريء بانواع التعاريض القبيحة وبأداء الشهادة مع امثاله على رؤوس الملأ بالفواحش الصريحة وهم يتوصلون — وإن لم تُقبل شهادتهم — بأمانهم من الحدّ الى تمزيق الادم الصحيحة . ولا خفاء بأن حكمة الله في منصب الحكم والقضاء تحقيق الحقّ وإبطال الباطل بحكم الدلائل الظاهرة وقطع المنازعة والمشاجرة وحكمهم بذالك ماض وبواطن الامور الى الله تعلى ومن خادع الله فانما يخادع نفسه ومحال [2] تغيير حكم البشر في الباطن حكم الله وحكمته . وقد قال — عليه السلام — لعلّ بعضكم ان يكون ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بشيء من حقّ اخيه فلا يأخذ منه شيئاً فانما أقطع له قطعة من النار . فأبو حنيفة الذى يرى ان القاضي بشهادة شهداء الزور في نكاح امرأة وانتقال ملك يحلل للمشهود له الراشي لهم على الشهادة وطأً ذالك الفرج وأكل ذالك المال سرًّا وعلناً

1 Cf. *Coran*, II, 175.

2 مجال dans A et K.

ظاهراً وباطناً وهو يعلم تحريمه عليه وباطل نسبته إليه . وكذالك قال فيمن غصب جارية فادّعى انها ماتت فحُكم عليه بقيمتها ثم أظهرها إنها قد طابت وحلّت له . وكذالك لو تحيلت امرأة عنده بشاهدي زور على طلاق زوجها فقضى بذالك القاضي حلّ لها غيرُه من الازواج ولو كان احدَ الشاهدين فأين هذا — وفقكم الله — من المفهوم من مراد الشرع ومقصده بتغليظ الزجر عن استحلال الفروج بغير حقّها والمنع . هل يتعذر على الفُسّاق بهذا الوصولُ الى شهواتهم فيمن امتنع عليهم من المحصنات او حُظر [1] عليهم من الشهوات . نسأل الله توفيقاً يعصم ولا يُصِمّ برحمته .

وهذه — وفقكم الله — خمس ترجيحات كلها توجب اليقين . وتوضح الحقّ المبين . وترغم آناف المتعصبين . وحسْبُ الناظر في هذا الاعتبار الاخير حُسن التأمل اولاً . وإجمال التأول آخراً . فلم نرم به التسبب لغضّ [2] احد من الائمة . ولا التسلق على عِرض سلف الأُمّة . لاكنا عرفنا الحقّ واهله . ولم ننكر مع ذالك لكل واحد تقدُّمه وفضله . والسعيد مَن عُدَّت عثراته . ومَن ذا الذي يُعْطَى الكمال فيكمل .

1 حضر dans A et K.

2 لغظ dans A et K.

CRONICA ARQUEOLOGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XXVII

SUMARIO: *Los contornos de las ciudades hispanomusulmanas*, por Leopoldo Torres Balbás. — *Hallazgos numismáticos* (III), por Felipe Mateu y Llopis.

LOS CONTORNOS DE LAS CIUDADES HISPANOMUSULMANAS

La descripción de las ciudades hispanomusulmanas quedaría incompleta si no intentásemos decir cómo eran sus contornos, el escenario en que se levantaban, en íntima relación siempre con la forma de vida de sus pobladores.

A la evocación de la zona extramuros de nuestras urbes islámicas precederá la de las mismas después de la conquista cristiana, singularmente desde el siglo XVI hasta bien entrado el XIX. El contraste entre sus alrededores en el transcurso de ambas civilizaciones puede contribuir a la adquisición de una idea cabal de las cercanías de las medievales musulmanas. Ayudado por viejos textos, trataré de evocar paisajes históricos, empresa arriesgada, pues permanece sensiblemente igual a través de algunos siglos el relieve del suelo, pero ¡cuántas y cuán profundas modificaciones no han experimentado los caminos que lo atraviesan, la vegetación que en él hunde sus raíces y las construcciones a las que sirve de asiento!

Ciudades extravertidas y ciudades introvertidas.

El vecino de una ciudad puede tener una de estas dos opuestas actitudes en relación con sus alrededores: vivirá ajeno a ellos, volcando íntegramente su existencia en el interior de la misma, o traspasará con más o menos frecuencia sus límites urbanos para gozar de la naturaleza que la rodea y de horizontes dilatados. Una y otra actitud suelen ser colectivas en épocas y pueblos determinados, sin que las afecte considerablemente la aridez o fecundidad del paisaje circundante. La vida dentro y la vida fuera de la ciudad han sido en algunas ocasiones vidas completamente aparte.

Los poetas andaluces, ha escrito Henri Pérès, no amaron ciudades sin campiña; su fuente principal de inspiración fueron las almunias cruzadas por ríos o acequias que rodeaban las ciudades. Las descripciones poéticas de jardines, género llamado *rawḍiyyāt*, abundan extraordinariamente en la literatura hispanomusulmana; se creería, a juzgar por ellas, que Andalucía y España entera eran un inmenso jardín en el que árboles y flores desplegaban sus colores más seductores y sus más frescas frondas. En el siglo XI, la afición por la naturaleza estaba extendida a todas las clases sociales; la descentralización del poder y el nacimiento de múltiples cortes, impulsó a los que tenían alguna fortuna a construir viviendas suntuosas en medio de jardines abundantes en flores; nunca la España musulmana tuvo tantos parques, paseos y *munyas*. El ideal de todo hispanomusulmán parece que era poseer un trozo de tierra en el que plantar árboles y flores. El visir Ibn Ḥammāra escribió: «Los caseríos andaluces surgen entre la vegetación como perlas [blancas] medio ocultas entre esmeraldas» [1].

Las páginas siguientes pretenden probar estas afirmaciones. La España musulmana era un país esencialmente agrícola y los habitantes de sus ciudades — tan sólo unos pocos privilegia-

[1] Henri Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle* (Paris 1937), pp. 16, 121, 157 y 166; Maqqarī, *Analectes*, I, p. 126.

dos disfrutarían de jardines en el interior del recinto murado — sentían la necesidad de alejarse de tiempo en tiempo del apretado núcleo urbano para vivir en sus alrededores, en casas entre huertos y jardines, en contacto íntimo con la naturaleza. Conviene advertir que esos jardines no correspondían a lo que ahora entendemos por tal palabra: mezclados con plantas olorosas y otras de puro ornato, había en ellos verduras y árboles frutales. Los poetas mezclaban también en sus versos, y aludían en sus brillantes metáforas, a la rosa y al clavel, a la berenjena y a la alcachofa.

Los vecinos de la mayoría de las ciudades españolas de los Austrias y Borbones sentían, en cambio, completa indiferencia por sus contornos, abandonados y en franca decadencia desde el siglo XVI. En las de la meseta central, el contraste entre su anterior extravertimiento y su clausura más tarde adquiere características de mayor contraste. Las villas y ciudades andaluzas y levantinas, con vegas y campos fértiles, no perdieron en los siglos últimos su cintura de vegetación tan radicalmente como las castellanas. El clima, más benigno, y la tierra, más pródiga, contribuyeron a mantener en sus inmediaciones caseríos entre huertos y campos de labor, pero nunca con la abundancia, extensión y lozanía que tuvieron en su pasado musulmán; habitábanlos exclusivamente humildes labradores consagrados a su cultivo.

En las páginas siguientes queda bien patente el contraste entre dos ciudades medievales hispánicas representativas de ambos aspectos: Toledo, en la meseta, conservando restos de la frondosidad de sus alrededores hasta el siglo XVII, y Granada, en la Andalucía de ricas vegas regadas por aguas abundantes, la declinación de cuyas cercanías empezó inmediatamente después de su conquista por los Reyes Católicos, como prueban las palabras de Navajero reproducidas más adelante [1].

1 La descripción de los contornos de ambas ciudades, Toledo y Granada, a partir del siglo XVI, se incluye a continuación de la de los mismos en la islámica para no interrumpir el relato del proceso cronológico de su transformación. — Una impresión de los contornos de Sevilla en el siglo XVI, bastante frondosos y

Paradójico es el hecho de que cuando en la edad media esas ciudades estaban apretadas por fuerte cinturón de muros y torres, desbordaban fuera de ellos en multitud de casas y huertos, a pesar de la inseguridad de sus contornos; en cambio, cuando la cerca perdió su utilidad y se arruina lentamente, cuando la vida extramuros no ofrecía peligro alguno, las gentes apenas traspasan con fines de recreo y solaz los límites del núcleo urbano.

Desde hace algunos años empezó a cambiar el aspecto de los contornos de las ciudades españolas y a modificarse el enclaustramiento urbano de sus moradores. Hoy se desplazan al campo los días feriados grandes masas humanas y las gentes que cuentan con recursos suficientes para ello construyen casas rodeadas de huertas y jardines en los alrededores de las ciudades, en las que viven temporal o permanentemente. La rapidez y facilidad de los medios de transporte contribuye, sin duda, a la expansión extraurbana, pero no fué la causa que la produjo, cuyo análisis desborda del propósito de estas páginas. El ansia de luz solar y de aire libre, general en la época presente, se manifiesta en los huecos exteriores de las viviendas, cada vez mayores y, también arquitectónicamente, en la tendencia a disponer terrazas en todos los pisos.

poblados, puede verse en la *Historia de Sevilla*, por Alonso de Morgado (Sevilla 1887), lib. segº, cap. 5, pp. 128-129; algunos años después, los describe en parecidos términos encomiásticos Rodrigo Caro en su obra *Antigüedades y principado de la ilustríssima civdad de Sevilla* (Sevilla 1634), fº 64; actas municipales coetáneas dicen que «las barbacanas a muchos lugares tienen los muladares más altos que las almenas» *(Curiosidades antiguas sevillanas*, serie segunda, por José Gestoso y Pérez [Sevilla 1910], p. 71). Las ciudades catalanas, que caen fuera de los límites de estas páginas, por carecer de tradición islámica, parece que fueron siempre extravertidas. Los alrededores de Barcelona, por ejemplo, los describe en 1503 Antonio de Lalaing en los siguientes términos: *Impossible est trouver vallée plus belle* (que el de Barcelona), *car la ville est a l'entour furnie, de III a quatre lieus de long, de gardinages enrichis d'orangiers, ornés de dadiers, anoblis de grenadiers, plains de tous arbres et herbes bones et fructueuses et de bledz et de vignobles. En oultre, ce pourpris est décoré de pluseurs maisons de plaisance et de beauls villages, et n'est possible aux passans anoyer (ennuyer) à cause de la bonté et beaulté de ce quartier (Voyage de Philipe le Beau en Espagne*, en 1501, por Antoine de Lalaing, señor de Montigny, apud *Collection des voyages des souverains des Pays-Bas*, por M. Gachard, t. I, [Bruselas 1876], p. 256).

Los contornos de algunas ciudades españolas desde el siglo XVI al XIX.

Las fotografías panorámicas de algunas ciudades españolas hechas por Laurent alrededor de 1870, viejas ya de algo más de tres cuartos de siglo, muestran sus contornos inmediatos — las afueras — casi yermos, desprovistos de vegetación, y con pocas construcciones, humildes unas y de carácter industrial las restantes. Esa zona de transición entre la urbe y el campo, áspera y reseca casi siempre, en la que se amontonaban toda clase de residuos no asimilados por la ciudad, desde las gentes miserables vencidas por la vida, hasta las inmundicias que produce una densa aglomeración humana, sin ningún cultivo desinteresado que la hiciera grata, daba principio allí mismo donde terminaban las calles. Nuestros antecesores próximos, poco aficionados a vivir en contacto directo con la naturaleza, en la calma y soledad del campo, no se preocupaban por mejorar su aspecto. Sus escasas apetencias de arboledas y verdor quedaban satisfechas con sentarse de vez en cuando en el banco de algún pobre jardinillo de una plazoleta y pasear bajo unas acacias — el árbol municipal por excelencia del siglo XIX —, raquíticas y polvorientas. El que, sin ser cazador, sentía la necesidad de salir fuera del recinto urbano y habitar en sus alrededores, o de pasear por los campos de labranza o por los montes próximos, era mirado en esa época como un ser estrafalario. Las tardes de los días feriados pasábanlas el pueblo y la mesocracia en la taberna, en el café, en el teatro o paseando por las calles. En Madrid se miraba con hostilidad al Guadarrama; al aire norte procedente de la Sierra culpábasele de no pocas muertes. ¡Magnífica soledad de las tardes de la Moncloa y del Pardo de mi infancia, en las que unos pocos disfrutábamos de los contornos septentrionales de Madrid como de patrimonio propio!

El desprecio por la vida rural, aun por la que puede disfrutarse temporalmente a las puertas de la misma ciudad, no fué sentimiento nacido en la pasada centuria. Cientos de años hace que la nobleza abandonó, dejando arruinar, castillos, palacios y residencias esparcidos por toda España para vivir en las calles

angostas de la Corte, a la sombra del favor real [1]. La tala de los montes, que convirtió en páramos buena parte de nuestro suelo, comenzó también en época remota. Podrían espigarse en los relatos de viajes de españoles por el extranjero abundantes párrafos en los que manifiestan su asombro al ver los alrededores de las ciudades y los campos de otros países cubiertos por jardines y arboledas, entre las que surgían viviendas confortables. Está Francia, dice Cervantes en el *Persiles*, «tan poblada, tan llana y apacible, que a cada paso se hallan casas de placer, adonde los señores dellas están casi todo el año, sin que se les dé algo por estar en las villas ni en las ciudades». Por el contrario, en las referencias de las gentes de fuera que visitaban nuestra Patria, abundan las frases de extrañeza contemplando desiertos y yermos sus campos, aun los inmediatamente próximos a las ciudades más populosas.

Muy conocidas son las palabras del embajador veneciano Andrea Navajero al describir Granada en 1526, cuando residió en esa ciudad, en la que por entonces pasaba su luna de miel Carlos V, recién casado con Isabel de Portugal: «la tierra era más bella que ahora cuando estaba en poder de los moros; al presente se ven muchas casas arruinadas y jardines abandonados, porque los moriscos más bien disminuyen que aumentan; y ellos son los que tienen las tierras labradas y llenas de tanta variedad de árboles; los españoles, lo mismo aquí que en el resto de España, no son muy industriosos y ni cultivan ni siembran de buena voluntad la tierra, sino que van de mejor gana a la guerra o a las Indias para hacer fortuna por este camino más que por cualquier otro» [2].

El holandés Brunel señala en 1655 la escasez de árboles, abundancia de polvo y piedras y falta de cultivo que caracterizaban los alrededores de la Corte [3]. Reitéralo François Bertaut

[1] Leopoldo Torres Balbás, *De cómo desaparecen los antiguos palacios de la nobleza castellana* (*Arquitectura*, V, Madrid 1923, pp. 105-109).

[2] *Viajes por España*, traducidos por don Antonio María Fabié, «Libros de antaño», VIII (Madrid 1879), pp. 296-297.

[3] Antoine de Brunel, *Voyage en Espagne* (1655) (*Revue Hispanique*, XXX, Paris 1914, p. 139).

cuatro años después, al escribir que no había «alrededor de Madrid casas de recreo ni jardines, como alrededor de París; por eso está igualmente poblada en todas las estaciones, habitando siempre la gente en ella» [1]. A fines del siglo, Mme. d'Aulnoy relata que al llegar a las cercanías de Madrid creyó más bien acercarse a desiertos que a la residencia de un monarca poderoso. Advierte un orgullo tan grande entre sus vecinos «de las delicias y encantos de Madrid, que para no tener pretexto que justificara su abandono en ninguna estación del año, no se han preocupado en levantar lindas casas en el campo a las que retirarse algunas temporadas, por lo que todos los alrededores de la villa, en vez de estar poblados de bellos jardines y de residencias magníficas, como debieran, parecen pequeños desiertos; lo mismo en verano que en invierno, Madrid está igualmente habitado». «No acostumbran en este país — dice contando su visita a la casa y jardines de Zarzuela, en el Pardo, ruinosos entonces — ni el rey ni los particulares, conservar las casas de campo. Las dejan arruinar, por no hacer en ellas pequeñas reparaciones» [2].

Algunos años más tarde, ya en el siglo XVIII, otro viajero francés afirmaba que los nobles y señores españoles no vivían en «el campo, como en Francia y Alemania, sino en las ciudades» [3]. Observaciones críticas que Núñez de Castro, coetáneo de los últimos Austrias, justifica donosamente: «las salidas amenas confieso que, si Madrid no se sale de sí mismo, no puede tenerlas gustosas; pero no es defecto, sino perfección..., pues así se aprecian mejor los divertimientos que tiene dentro de sí» [4].

1 François Bertaut, *Journal du voyage d'Espagne* (1659) (*Revue Hispanique*, XLVII, 1919, p. 46). La primera edición, sin nombre de autor, del año 1669.

2 *La Cour et la ville de Madrid vers la fin du XVII^e siècle.* Relation du voyage d'Espagne par la comtesse d'Aulnoy (Paris 1874), pp. 215 y 505-506.

3 *L'état présent de l'Espagne* (Paris 1715). Su autor, el abate de Voyrac, tenía concluída esta obra en 1710.

4 La cita de Núñez de Castro, *Sólo Madrid es Corte* — primera edición de 1658 —, en la obra del mismo título de José Deleito Piñuela (Madrid 1942), pp. 69-70 y 236. Después de referirse a los desnudos y pobres alrededores que circundaban Madrid, Deleito — pp. 69-70 — los describe hacia el siglo XV abundantes «en cursos de agua y en vegetación. Cubríanlos fértiles praderas y huertas,

En el siglo siguiente, bajo el dominio de los Borbones, un anónimo viajero francés afirmaba en 1775 no existir en el interior y en las afueras de Madrid más árboles que los del Buen Retiro, los de las dos avenidas que conducían al santuario de Atocha y los del paseo público del Prado [1].

En la segunda mitad del siglo XVIII don Antonio Ponz, en su *Viaje de España*, repite una vez más la misma observación: «Tantas y tan suntuosas casas de campo en las cercanías de Londres, y esparcidas por toda Inglaterra, ¿qué son sino las sobras de las riquezas que el comercio e industria, y sobre todo la perfecta agricultura han producido? Lo mismo digo de las de Francia en las proximidades de París, y de todas sus principales ciudades, y aún pudiera extenderse a las de Holanda, y a las bellísimas que hay en Italia, particularmente en los contornos de Roma. En nuestras ciudades (con especialidad en la Corte), apenas se puede volver la vista a estos objetos de recreo, que al mismo tiempo son de tanta pompa, y agradable variedad en las referidas; y esto no tanto se debe atribuir en Madrid a falta de poder, como de gusto en las personas ricas, que tal vez por otra parte deshacen caudales considerables sin que quede rastro de ellos, y si queda suele ser una triste memoria de vana disipación y no de grandeza y magnificencia; sin embargo, vendrá tiempo en que también los contornos de Madrid han de ostentar estos útiles, y, por otra parte, importantes sitios de recreo, y ya en parte se experimenta» [2].

montes espesos poblados de árboles, por donde triscaba numerosa caza mayor y menor; robles, encinas, pinos, castaños, nogales, madroños y avellanos, que refrescaban la atmósfera y suavizaban los rigores del Guadarrama... Pero de esa riqueza forestal, y de la consiguiente salubridad de su clima, fué desposeída a partir del siglo XVI, en que, para instalar la Corte, ensanchar la población y construir viviendas, dependencias y enormes casas nobiliarias de recreo, fueron talados los montes y abandonados los campos, con lo cual, un siglo después, las cercanías de Madrid, en su mayor parte, eran sitios desolados y yermos». El contraste parece un tanto exagerado; el estudio de los contornos de Madrid en la Edad Media está por hacer.

[1] *Etat politique, historique & moral du royaume d'Espagne l'an MDCCLXV* (*Revue Hispanique*, t. XXX, París 1914, pp. 408-409).

[2] *Viaje de España*, por don Antonio Ponz, XIV (Madrid 1788), carta primera, §§ 20, 21 y 22.

Don Antonio Ponz, obrero infatigable del resurgimiento español, uno de los más entusiastas propagandistas — con Jovellanos — de la repoblación de nuestro suelo, tanto en los campos como junto a los núcleos urbanos, escribía ser indudable «que los árboles y la frondosidad en las cercanías de las ciudades doblan su majestad y contribuyen a que parezcan otro tanto desde alguna distancia». Quería «ver toda España transformada en una especie de jardín, que atrajese a todas las personas de gusto que el mundo tiene» [1].

Por los mismos años, el inglés Guillermo Bowles (m. en Madrid en 1780), observaba con melancolía lo despoblados de árboles que estaban los alrededores de Madrid. Los labradores castellanos no querían plantarlos, pues afirmaban — creencia que ha llegado hasta nuestros días y no sólo en Castilla — que la sombra aumentaba el tallo a costa del grano, y que éste valía más que la paja. Además los árboles, según ellos, atraían y multiplicaban prodigiosamente los pájaros, al proporcionarles cómodo lugar para sus nidos, favoreciendo así la multiplicación de la perjudicial plaga de los gorriones [2].

Con exactas palabras ha descrito don Miguel de Unamuno la secular aridez de los contornos de las ciudades de las regiones centrales de España, surgiendo violentamente en lugares yermos, claustradas en sus recintos urbanos, sin zona de transición entre éstos y el campo que las rodea: «la población se presenta, por lo general, en el campo castellano recogida en lugares, villas o ciudades, en grupos de apiñadas viviendas, distanciados de largo en largo por extensas y peladas soledades. El caserío de los pueblos es compacto y recortadamente demarcado, sin que vaya perdiéndose y difuminándose en la llanura con casas aisladas que le rodean, sin matices de población intermedia, como si las viviendas se apretaran en derredor de la iglesia para prestarse calor

1 *Viaje de España*, I, tercera edic. (Madrid 1787), p. 24, y XV (Madrid 1788), p. x.

2 G. Bowles, *Introducción a la Historia Natural y a la Geografía Física de España*, p. 530; la primera edición española es de 1775. (Cita de Jean Sarrailh, *La routine rurale en Espagne a la fin du XVIII^e siècle*, apud *Bull. Hispanique*, L, Burdeos 1948, pp. 62-63.)

y defenderse del rigor de la naturaleza, como si las familias buscaran una segunda capa, en cuyo ambiente aislarse de la crueldad del clima y la tristeza del paisaje» [1].

Los contornos de las ciudades hispanomusulmanas.

Afirma Burckhardt en uno de sus más célebres libros — *La cultura del Renacimiento en Italia* — que los italianos fueron los primeros entre los hombres de la edad moderna en ver el paisaje como un objeto más o menos bello y que encontraron un placer en contemplarlo; en el norte de Europa, en la edad media — escribió — no vivían en el campo más que los nobles en sus castillos y los miembros de algunas órdenes religiosas en sus monasterios; los burgueses, aun los más ricos, residían todo el año, sin excepción, en la ciudad. En Italia, en cambio, y por lo que toca al menos a los alrededores de ciertas ciudades, la seguridad política y el orden público eran mayores y, además, la afición al campo tan grande, que las gentes preferían correr los riesgos consiguientes en caso de guerra. Así nació la *villa* o casa de campo [2].

Ignoraba Burckhardt la civilización hispanomusulmana, por lo que atribuyó a la Italia medieval el renacimiento del amor a la naturaleza y a la vida campestre, tan intensos siglos antes en el Imperio romano. En época más remota que en la Península vecina, la prosperidad material y la cultura del espíritu llegaron a un desarrollo suficiente en la España islámica para que brotasen de nuevo esos sentimientos. Las *villas* construídas por los florentinos en la primera mitad del siglo XIV en los alrededores de su ciudad, más hermosas que las casas urbanas, levantáronse siglos después de las espléndidas almunias y palacios que rodeaban a Córdoba, a Valencia y a otras poblaciones españolas.

Muy distinto era el panorama de sus contornos que el que

[1] Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo* (Buenos Aires 1943), p. 58.

[2] Jacob Burckhardt, *La cultura del renacimiento en Italia*, trad. de José Antonio Rubio (Madrid 1941), pp. 185 y 252.

ofrecieron en época moderna, bosquejado en páginas anteriores con ayuda de testimonios nacionales y extranjeros. Casas de campo — almunias y alquerías —, torres y palacios, medio ocultos entre huertos, jardines y arboledas, formaban una cintura, verde de vegetación y blanca por el enjalbegado de los edificios, alrededor de las ciudades. Monarcas y grandes señores daban ejemplo construyendo residencias extramuros para vivir, rodeados de árboles y flores, lejos de la agitación urbana y más seguros. Todos los reyezuelos de taifas del siglo XI tuvieron palacios campestres cerca de su corte, siguiendo el ejemplo de los príncipes cordobeses, y la muchedumbre de poetas asalariados que vivían a su alrededor cantaron con frecuencia las horas deliciosas pasadas en esos lugares y describieron las arboledas, flores y aguas corrientes que los embellecían.

Los pobladores de las ciudades hispanomusulmanas acostumbraban pasar temporadas en esas casas de campo de sus alrededores, entre huertos y jardines, lo mismo los monarcas, grandes señores, que las gentes de más modesta condición. Tenían en ellas sus añazeas, fiestas o jolgorios que escandalizaban a los puritanos castellanos [1]. Los moros de Granada, Murcia y Jaén — y probablemente los de otras regiones andaluzas — celebraban también en el campo la pascua de los «alaceres» o «alerces»

1 «Añacea: fiesta, regocijo, diversión» (Real Academia Española, *Dic. de la leng. esp.*, décima quinta ed., Madrid 1925; «Añazeas: Dixéronse assí porque se hazen cada año y se empieçan en día señalado» (Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Cast. o Esp.*, Barcelona 1943; «Anazea: cosa de placer» (*Petri Hispani, De lingua arabica libri duo*, Pauli de Lagarde, Gotinga 1883, p. 102); «Alfonso (VIII)... cortóles (a los moros) las huertas et los logares de sus annazeas o fazien sus deleytes et tomauan sus solazes»; «Abenarrami, conuidol vn día a comer et a sus annazehas de solaz et de amizdat que fazen los moros, las que al deleyte de aquella yente vsa mucho et las onrran mucho». *(Primera Crónica General*, edic. de R. Menéndez Pidal, I, Texto, Madrid 1906, cap. 734, p. 430, cap. 999, pp. 678-679 y cap. 1.037, pp. 721-722). «Exixuela (Cijuela hoy), donde estaua el alcáçar del rrey (de Granada) que era la mejor y más rrica casa que él tenía después del Alfanbra, do fazia sus anaçeas» (*Crónica del halconero de Juan II*, edic. y est. por Juan de Mata Carriazo, Madrid 1946, p. 99). Véase también *Los arabismos del español en el siglo XIII*, por Eero K. Neuvonen, Helsinki 1941, p. 235.

(del árabe *ʿaṣīr*, vendimia, otoñada, tiempo en que se hace la recolección de los frutos) [1] en el mes de septiembre, durante la cual, dejando las casas de la ciudad en que habitaban la mayor parte del año, iban a las situadas entre viñas en sus contornos, y en ellas hacían la pasa, distraídos con bailes y zambras para los que se vestían con vistosos trajes y ricos aderezos; a los hijos engendrados en dichos lugares los conceptuaban dichosos y bienaventurados [2]. En los alrededores de Granada eran los cármenes de Ainadamar los preferidos para la celebración del *ʿaṣīr* u otoñada [3].

Sin embargo, la vida fuera de las murallas tenía siempre carácter precario, unas veces por las luchas entre los mismos musulmanes, causa frecuente de saqueo y destrucción de las fincas extramuros; otras, por las correrías de los ejércitos cristianos, que cortaban y quemaban los panes — es decir, los sembrados de cereales — y las arboledas e incendiaban las alquerías y los cortijos no protegidos por torres y sólidas cercas. La vega de Gra-

[1] *Supplément aux Dictionnaires arabes*, por R. Dozy, t. II, seg. edic. (Leiden, Paris 1927), p. 134; «otoñada assí: *aácir*» (Lagarde, *De lingua arabica*, p. 332). Mármol se equivoca, sin duda, y confunde las estaciones, pues escribe que «en tiempo que la ciudad (de Granada) era de Moros, iban a tener los tres meses del año, que ellos llaman la Azir, que quiere decir la primavera...» (*Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada*, por Luis del Mármol Carvajal, seg. impr., I, Madrid, 1797, cap. X, pp. 34-35).

[2] Pedro Longás, *Vida religiosa de los moriscos* (Madrid, 1915), p. L. El autor dice ser esta costumbre de los moriscos de Granada, Murcia y Jaén; es indudable su procedencia de la época anterior a la conquista cristiana.

[3] En Granada y en algunos lugares de Andalucía la costumbre islámica perduró por lo menos hasta mediados del siglo pasado. En la primera mitad del XVII, escribía conceptuosamente Henríquez de Jorquera que en las muchísimas casas de recreación y quintas de la vega de Granada, «en el temprano octubre se halla la bizarría de las granadinas celebrando la vendimia con primorosas y costosas galas, ofreciendo a tanta belleza en opimos racimos el dulce licor de la más estimada planta» (Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada*, edic. Marín Ocete [Granada 1934], p. 36). «En el término de Colmenar (Málaga) se encuentra un gran número de cortijos de labor e infinidad de caseríos llamados lagares, muchos de los cuales son tan deliciosos y amenos, que sirven también de recreo y diversión a sus dueños y otras muchas familias durante la temporada en que se hace la vendimia» (*Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, por Pascual Madoz, VI, Madrid 1847, p. 523).

nada, por ejemplo, desde que en la primavera del año 1091 Alfonso VI penetró en ella, permaneciendo seis días en las laderas de Sierra Elvira, desde las que contemplaba los campos próximos y la ciudad en la lejanía, hasta la conquista por los Reyes Católicos, sufrió de innumerables entradas de tropas cristianas. El emir Ḥarīz ibn ʿUkāša, gobernador de la región de Calatrava, reprochaba a Alfonso VI la devastación de su territorio, la ruina de todas las construcciones y la tala del arbolado: «No es digno de un [príncipe] poderoso destruir y sembrar ruinas; si llegas a ser dueño de la región, resultará perjudicado tu reino» [1]. Pero a la destructora locura humana, arrasando periódicamente huertas, jardines y casas de campo y destruyendo los sembrados, respondían los campesinos renovando una y otra vez las plantaciones y levantando de nuevo los muros de sus cortijos; con asombrosa tenacidad seguían el ejemplo de la naturaleza incansable.

Casi todas las ciudades islámicas poseían agua para el riego de huertas y jardines, sin la que éstos no hubieran podido existir. Elevábanse en unas del río inmediato por medio de ruedas y artificios hidráulicos; llegaba a otras lentamente por el cauce de acequias y canales; en las restantes sin agua corriente, se sacaba de pozos por medio de norias.

El cuadro, deducido de los testimonios que figuran a continuación, tal vez excesivamente edénico, debe de comenzar por una nota bien distinta. Los montones de basura acumulados en el exterior de las murallas de Évora, permitieron a Ordoño II, en el verano del año 301 = 913, dominar fácilmente sus defensas y exterminar a sus pobladores [2].

Córdoba. — El valle del Guadalquivir en torno a Córdoba estaba sembrado de multitud de palacios, almunias de recreo de los califas y de los grandes, y deleitosas huertas. Tan sólo vi-

1 *Analectes*, II, p. 377, según cita de Pérès, *La poésie andalouse*, p. 188.

2 *Una crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, editada y traducida por E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez (Madrid 1950), pp. 43-44 del texto árabe y 108-109 de la traducción española.

ven algunos de esos lugares en los cantos de los poetas y en las descripciones encomiásticas de historiadores y geógrafos.

Describe al-Rāzī (nacido antes de 274 = 887 y muerto, probablemente, en 344 = 955) la gran ciudad andaluza, capital del califato, «cercada de muy fermossas huertas, et los árboles penden sobre ella, et dan mui sabroso fruto para comer: et son árboles mui altos et de muchas naturas... Et a la par de la puente hay y muy buen llano plantado de muy buenos árboles, et contra el septentrión yaze la sierra mui bien plantada de viñas et de árboles» [1].

En otra llanura, llamada de la tienda real — *Faḥṣ al-Surādiq* —, situada al norte de Córdoba, había una célebre casa de campo — *muntazah* — de los príncipes omeyas; en ella mandaban levantar su tienda los califas y pasaban revista a sus tropas antes de emprender las expediciones militares [2]. Uno de los muchos barrios de la ciudad en el siglo X llamábase *rabaḍ al-rawḍa*, es decir, arrabal del jardín [3].

A tres kilómetros al noroeste de la ciudad, al borde de un arroyo que baja de la Sierra, construyó ᶜAbd al-Raḥmān I al comienzo de su reinado una amplia vivienda rodeada de jardines, en el lugar donde, en uno de sus paseos, vió una insólita palmera. Nostálgico de la residencia siria llamada al-Ruṣāfa, la dió este mismo nombre (hoy Arruzafa). En ella residió gran parte de su vida. A su alrededor se formó, a partir del siglo IX, uno de los suburbios más poblados de Córdoba. Ibn Ḥawqal, visitante de al-Andalus en el reinado de ᶜAbd al-Raḥmān III, dice tenían residencias en ese lugar los más altos dignatarios del país y pondera su esplendor. Dicho califa recibió con máxima pompa y albergó en al-Ruṣāfa en 335 = 946 a Ayyūb, encargado por su padre Abū Yazīd, señor de Qayrawān, de reconocer la autoridad y someterse a aquél. La famosa residencia fué destruída

[1] *Memoria sobre la autenticidad de la Crónica denominada del moro Rasis*, por don Pascual de Gayangos, apud *Memorias de la Real Acad. de la Hist.*, VIII (Madrid 1852), p. 36.

[2] E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xe siècle* (Paris 1932), páginas 141 y 225.

[3] *Ibidem*, p. 207, n. (3).

estúpidamente por Wāḍiḥ, quien la entregó en manos del populacho y la hizo demoler e incendiar a poco de la toma de Madīnat al-Zahrā' por los beréberes [1].

A la orilla derecha del Guadalquivir, más allá de la explanada de al-Muṣāra, sobre una vasta extensión de terreno que el abuelo de al-Nāṣir había comprado antes de su advenimiento, se levantaba la *munyat al-nāʿūra*, en medio de un amplio parque y de jardines regados con máquinas hidráulicas que subían el agua del río. Databa de la época del emir ʿAbd Allāh. Fué residencia preferida por ʿAbd al-Raḥmān III en los primeros tiempos de su reinado; a ella llegó el año 316 = 928-929 al regreso de su expedición contra Bobastro y del mismo lugar salió al siguiente para emprender nueva campaña contra el mismo lugar. En la *munyat al-nāʿūra* fué alojado y magníficamente tratado Ordoño IV, tras su expulsión de Castilla, así como los veinte señores que le acompañaban [2]. La *al-nāʿūra*, en unión del alcázar y la *al-Ruṣāfa*, fueron saqueadas por Ibn ʿAbd al-Ŷabbār a principios del siglo XI [3].

A orillas del Guadalquivir también, a mediodía de la ciudad, estaba la *Munyat ʿĀŷab*, gran jardín que mandó plantar una mujer de al-Ḥakam I del mismo nombre, cuyos productos asignó perpetuamente al sostenimiento de la leprosería cercana. En torno de esta *munya*, como ocurrió en otras, formóse un arrabal [4].

[1] Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane*, p. 224, y *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba* (Madrid 1950), pp. 89, 174, 316, 401, 408 y 462; José Alemany Bolufer, *La Geografía de España en los escritores árabes* (Granada 1921), p. 26; Emilio García Gómez, *Ruina de la Córdoba omeya* (Al-Andalus, XII, 1947, pp. 280-281); Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, según la versión inglesa de Gayangos, I, p. 207, traducida al castellano en *La España musulmana*, por Claudio Sánchez-Albornoz, I (Buenos Aires, s. a.), pp. 337-340. La detallada descripción de las fincas de los contornos de Córdoba por Maqqarī, procede de Ibn Saʿīd.

[2] Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane*, pp. 224-225, y *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, pp. 334-335 y 379-380.

[3] *Córdoba de la primera a la segunda conquista de la ciudad por los berberiscos (noviembre 1009-mayo 1013)*, según *al-Bayān al-Mugrīb de Ibn ʿIḏārī*, trad. G. Levi della Vida. (Facultad de Filosofía y Letras, *Cuadernos de Historia de España*, V, Buenos Aires 1946, pp. 155, 157 y 167).

[4] Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane*, p. 207, n. (3), y *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, p. 121.

A la orilla derecha del Guadalquivir, en terrenos inmediatos al antiguo cementerio del arrabal — *maqburat al-rabaḍ* — estaba la *munyat Naṣr*, formando como un anejo del alcázar. Fué residencia de Naṣr, el confidente eunuco o *fatà* más íntimo de ᶜAbd al-Raḥmān II; rescatada y ampliada por el emir ᶜAbd Allāh, se puso más tarde a disposición del príncipe heredero al-Ḥakam. En esta *munya* se alojó la embajada enviada a al-Nāṣir en el verano del año 338 = 949 por Constantino Porfirogeneta. Como tantas otras, fué destruída a la caída de los Omeyas [1].

Al este de Córdoba estaban la *munyat ᶜAbd Allāh* y la *munyat al-Mugīra*, en torno de las que se formaron arrabales. Casas rodeadas de jardines había, sin duda, en otros muchos lugares de los contornos cordobeses. A fines del siglo X los poemas florales *(nawriyya)*, celebrando la belleza y el perfume de las flores de los jardines de esa ciudad, rosas, mirtos, violetas, narcisos, junquillos y alhelíes, estaban muy a la moda [2]. Ibn Ḥazm alude, en los primeros años del siglo XI, a los del palacio de su padre en el arrabal oriental de Zāhira y a un pabellón en ellos desde el que se gozaba de una magnífica vista de la ciudad y sus alrededores [3].

Poco después cítase el *Qaṣr al-bustān* (Palacio del jardín), cerca de la Puerta de los Drogueros *(Bāb al-ᶜAṭṭarīn)*, es decir, al occidente de Córdoba, en el que se instaló al-Muᶜtamid, según un famoso pasaje de los *Qalā'id* [4].

Ibn Saᶜid menciona en los alrededores de Córdoba el *Qaṣr al-ḥāchir* (Palacio del confluente); el *Qaṣr al-rawḍa* (Palacio del jardín); el *Qaṣr al-zuhūr* (Palacio de las flores); el *Qaṣr al-maᶜšūq* (Palacio del enamorado); el *Qāṣr al-mubārak* (Palacio del afortunado); el *Qaṣr al-Rustāq* (Palacio de Rustāq); el *Qasr*

[1] Lévi-Provençal, *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, p. 335, Pérès, *Poésie andalouse*, p. 132.

[2] Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane*, p. 174.

[3] Ibn Ḥazm, *Ṭauq al-ḥamāma*, ed. Pétrof, pp. 102-105, citado por R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, edic. Lévi-Provençal, II (Leiden 1932), páginas 328-331; Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane*, p. 207, n. (3).

[4] García Gómez, *Ruina de la Córdoba omeya* (Al-Andalus, XII, p. 289). Cabe la sospecha de si este palacio formaría parte del alcázar califal, también inmediato a la misma puerta.

al-surūr (Palacio de la alegría); el *Qaṣr al-tāŷ* (Palacio de la Diadema), y el *Qaṣr al-badīᶜ* (Palacio de las novedades) [1].

Otro palacio, llamado *Dimaš̌q*, menciona al-Fatḥ en sus *Qalā'id*, al referir la vida del visir Ibn ᶜAmmār. Lo describe como una casa real de recreo, cuyos techos soportaban hermosas columnas de mármol; sus pavimentos eran mosaicos de mil colores. Le acompañaban jardines incomparables, llenos de frutos deliciosos y fragantes flores, hermosas perspectivas, límpidas corrientes de agua y aromáticas nubes de rocío; tal vez escapó a las devastaciones de la *fitna;* como parece indicar su nombre, era una reproducción de otro palacio omeya de Oriente [2]. *Munyat Zubayr* se llamaba otra casa de recreo en las afueras de Córdoba, construída por Zubayr ibn ᶜUmar al-Mulaṭṭam durante su gobierno en esa ciudad; por *al-Muṣḥafiyya* conocíase una más, con nombre derivado del de su propietario el ḥāŷib Abū ᶜUṯmān Ŷaᶜfar benᶜUṯmān al-Muṣḥafī, primer ministro bajo el califa al-Ḥakam II. El poeta Ibn Zaydūn, en una poesía en que enumera los palacios, jardines y lugares de recreo de Córdoba en su tiempo, ha conservado los nombres de algunos otros: el *Qaṣr al-fārisī* (Palacio del persa) y *Marŷ al-naḍīr* (Pradera de oro). Ibn Saᶜīd menciona, invocando la autoridad de su padre, *Marŷ al-ǧūr* (Pradera de aguas rumorosas), *Faḥṣ al-surrāq* (Campo de los ladrones) y *Faḥṣ al-sudd* (Campo del azud); este último, conocido también por *Faḥṣ al-rahī* (Campo de los molinos), lo menciona Qāsim ben al-Riyāḥī [3].

Henri Pérès ha publicado la descripción de un jardín cordobés de la familia de origen bereber de los Zaŷŷālī, transformado en el siglo XI, por disposición testamentaria del propietario, en parque público — tal vez el primero medieval de ese carácter —, llamado desde entonces *Ḥayr al-Zaŷŷālī* [Parque del] pabellón de al-Zaŷŷālī. Estaba situado cerca de la

1 Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, en *La España musulmana*, por Sánchez Albornoz, I, p. 339.

2 Pérès, *La poésie andalouse*, p. 128; García Gómez, *Ruina de la Córdoba omeya* (Al-Andalus, XII, p. 289).

3 Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, en *La España musulmana*, por Sánchez Albornoz, I, pp. 339-340.

Puerta de los Judíos — *Bāb al-Yahūd* —, fuera del recinto murado de la *madīna* y a su norte. El quiosco que le dió nombre ha sido descrito por al-Fatḥ ibn Jāqān en los siguientes términos: «Este *ḥayr* era el más extraordinario y bello de los lugares [de recreo], al mismo tiempo que el de más completa y perfecta belleza. Su patio *(ṣaḥn)* era de mármol *(marmar)* de un blanco puro; un arroyuelo *(ŷawdal)*, semejante a una serpiente de rápidos movimientos le atravesaba; había en él una alberca *(ŷābiya)* de agua transparente. Las paredes y el techo *(samā')* del pabellón *(ḥayr)* estaban ricamente decorados de oro y azul. El jardín *(rawḍ)* tenía hileras de árboles acertadamente colocados; lo animaban los botones de las flores. Tan espesa era su vegetación, que el sol no podía contemplar su suelo terrizo; la brisa se impregnaba de perfumes, lo mismo de noche que de día, al pasar por este jardín». En él estaban, inmediatas, las tumbas de dos amigos, también estrechamente unidos en vida; y la del poeta y crítico Ibn Šuhayd (m. 1035) [1].

En plena decadencia ya Córdoba, pocos años antes de su conquista por Fernando III, al-Šaqundī (m. 629 = 1231-32) dice que en esa ciudad, en las orillas del Guadalquivir, había jardines y praderas que aumentaban su esplendor y belleza [2].

Toledo, su vega y la Huerta del Rey. — En la frontera o marca media describe el Idrīsī a Toledo bien poblada de jardines, cruzados por canales cuyas aguas elevaban para su riego ruedas hidráulicas y norias de arcaduces *(dawālīb)*. Producían prodigiosa cantidad de frutos de admirable belleza y bondad. Por todas partes veíanse, entre las huertas, almunias y torres fortificadas [3].

[1] *La poésie andalouse*, por Pérès, pp. 128-130. Los versos descriptivos en Maqqarī, *Analectes*, I, p. 420, l. 3. Pérès traduce la palabra *qurbisa* o *qurnisa* de la descripción del techo del pabellón por estalactitas — mocárabes —, pero éstos no llegaron a España, desde Oriente, hasta el siglo XII. Emilio García Gómez, *Poemas arábigoandaluces* (Madrid 1940), p. 25.

[2] Al-Šaqundī, *Elogio del Islam español*, trad. esp. por Emilio García Gómez (Madrid 1934), pp. 105-106.

[3] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi*, edic. Dozy y de Goeje (Lieden 1866), p. 188 del texto árabe y 228 de la trad. francesa; *La Péninsule*

Abu-l-Fidā' (672 = 1273-732 = 1331) pondera la belleza de las huertas toledanas de árboles frutales, entre los cuales había granados de enormes flores. Extramuros, al otro lado del río, antes de llegar al puente de Alcántara, estaba la famosa *al-munya* real, cuyos jardines comparaban los poetas cortesanos del siglo XI con los del Paraíso. La mandó construir el monarca toledano al-Ma'mūn ben Ḏī-l-Nūn (435 = 1043-467 = 1075) y su plantación corrió a cargo de ᶜAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Kabīr b. Yaḥyà b. Wā'fid ibn Muḥammad al-Lajmī (389 = 999-467 = 1074-1075), llamado con la *kunya* de Abū-l-Muṭarrif, entendido en medicina y jurisprudencia, a la par que en agricultura [1]. Mereció ser descrita por Ibn Bassām, que la nombra *al-munya al-manṣūra*.

Según Maqqarī, al-Ma'mūn prodigó en su construcción cuantiosos tesoros. Los mejores artistas de su tiempo, arquitectos, geómetras y pintores, llegados algunos de lejanas tierras y espléndidamente remunerados, dejaron en ella fantásticas y maravillosas obra.

El frondoso jardín contiguo a este palacio, tenía una gran alberca *(birka* o *buḥayra)*, en cuyo centro se levantaba un quiosco con grandes vidrieras policromas, y decoraciones inscrustadas de oro. El agua de la alberca subía a la parte superior de su cúpula para luego caer resbalando por los lados y derramarse en aquélla. En el interior, el sultán podía estar en los días cálidos del verano castellano en una atmósfera de agradable frescor, sin temor a mojarse; algunas veces se encendían hachones dentro del aposento, que, vistos a través de las vidrieras, producían mágico efecto. Adornaban los jardines espléndidas fuentes decoradas con motivos diversos [2].

Ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb ar-Rawḍ al-Miᶜṭār, por E. Lévi-Provençal, Leiden 1938), pp. 132-133 del texto árabe y 160 de la trad. francesa. Idrīsī terminó su obra en 1154, pero el Toledo que describe debe de ser el anterior a su conquista por Alfonso VI.

1 *Takmilat al-Ṣila*, de Ibn al-Abbār, ed. Codera, *Bib. Ar. Hisp.*, VI (Madrid 1887), p. 561, según cita de José Mª Millás Vallicrosa, *La traducción castellana del «Tratado de Agricultura»* de Ibn Wāfid (Al-Andalus, VIII, 1943, p. 284). Dice Pérès — *La poésie andalouse*, p. 197 — que los directores del jardín botánico de al-Ma'mūn fueron Ibn Wāfid e Ibn Baṣṣāl.

2 Tomo IV de la *Ḏajīra* de Ibn Bassām fos 187 *b* y 188 *a*; Maqqarī, *Nafḥ*

Este pabellón llamábase *Maŷlis al-nāᶜūra*, o sea «Salón de la noria o de la rueda hidráulica», sin duda por elevar tal artefacto el agua del Tajo hasta su parte más alta. *Munya* y quiosco fueron descritos también por el gramático filólogo Abū Muḥammad ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī en un poema reproducido por al-Fatḥ ibn Jāqān. El poeta refirió al autor de los *Qalā'id* las horas pasadas junto a al-Ma'mūn en la *munya*, e Ibn Jāqān reproduce el relato antes de los versos: «Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī me contó haberse encontrado [un día] con al-Ma'mūn ibn Dī-l-Nūn en el *Maŷlis al-nāᶜūra* de la *munya*... El salón brillaba como si el sol se encontrase en lo alto del firmamento y la luna llena en su cénit, como una corona. Las flores embalsamaban el ambiente y sobre el río los invitados bebían sin cesar. La rueda hidráulica *(dawlāb)* gemía como gimen heridas por la llama devoradora del dolor, la camella que perdió su cría o una madre al morir su hijo. El cielo estaba regado por las gotas del rocío; los leones [surtidores de las fuentes] abrían sus enormes bocas para vomitar el agua» [1].

Cuenta don Rodrigo Jiménez de Rada que, cuando el futuro Alfonso VI se refugió en Toledo, el monarca musulmán, con objeto de apartarle del estrépito de la ciudad y distraerle, construyó, al lado de su palacio, más allá del puente, casas y aposentos convenientes para don Alfonso y sus acompañantes cristianos [2].

A fines del verano o en el otoño de 1084 Alfonso VI se instaló en la *munya al-manṣūra*, desde donde dirigía el asedio de la ciudad. Rendida el 6 de mayo de 1085, una de las condiciones de los pactos con los vencidos fué que el monarca se quedaría con la mansión en la que estaba aposentado [3].

al-ṭīb = *Analectes*, I, pp. 347 y 348; II, p. 673, según cita de E. Lévi-Provençal, *Alphonse VI et la prise de Tolède*, apud *Islam d'Occident* (Paris 1948), páginas 119, 120 y 129; *Maqqarī*, adaptación de Gayangos, I (Londres 1840), páginas 239-240; II (Londres 1843), p. 263; Ibn Badrūn, *Commentaire de la Risāla al-ᶜabdūniyya*, pp. 277-278, citada por Pérès, *La poésie andalouse*, pp. 150-151.

[1] *Qalā'id*, p. 194 e Ibn Ẓāfir, *Badā'iᶜ*, pp. 169-170, en *Analectes*, I, páginas 425 y 426-427, según cita de Pérès, *La poésie andalouse*, pp. 151-152.

[2] Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae*, lib. VI, cap. X.

[3] Don Rodrigo Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae*, apud *Collectio*

En los años sucesivos, los contornos de Toledo y especialmente esa finca regia sufrieron grandes y repetidas depredaciones. En 483 = 1090 los almorávides llegaron ante los muros de la ciudad; bien defendida por Alfonso VI, ayudado por el rey aragonés Sancho Ramírez no pudieron conquistarla, pero talaron los árboles de la vega [1].

Nuevo sitio pusieron los almorávides a Toledo en el año 503 = 1110. El emperador Alī ibn Yūsuf acampó durante ocho días (según los «Anales Toledanos I»; un mes, dice el *Qirṭās)* frente a su puerta principal en la almunia de los alrededores de la ciudad. Ante la imposibilidad de apoderarse de ésta, devastó de nuevo sus alrededores y, afirma el *Ḥulal*, destruyó la almunia [2].

En 592 = 1196 los almohades, tras la victoria de Alarcos, mandados por Yaʿqūb al-Manṣūr llegaron a las puertas de Toledo, acamparon a su norte, y tras varias escaramuzas, volvieron a atravesar el Tajo, saqueando al paso una vez más la almunia real. Los «Anales Toledanos I» dicen que estuvieron diez días sobre la ciudad y cortaron viñas y árboles; *El Anónimo de Madrid y Copenhague*, una semana [3]. Los mismos «Anales» y otros textos relatan una nueva incursión de los guerreros islámicos en el año siguiente de 1197 por Toledo, a la que tal vez se debiese

patrum ecclesiae toletanae, tomus tertius (Madrid 1793), lib. VI, cap. XXII, p. 136.

1 *Qirṭās*, trad. Huici (Valencia 1918), p. 157.

2 *Al-Ḥulal al-mawšiyya* (obra terminada en 783 = 1381), fº 54; Francisco Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España* (Madrid 1899), pp. 233-234; Menéndez Pidal, *La España del Cid*, I, pp. 420-421; *Kitāb al-iḳtifā'*, fº 164 *v*, según cita de R. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne*, terc. edic., tomo seg. (Paris Leiden 1881), p. LX; «Anales Toledanos I», en *España Sagrada*, por Fr. Henrique Flórez, XXIII (Madrid 1767), p. 387; *Qirṭās*, trad. Huici, p. 165; *Maqqarī*, adapt. Gayangos, II, p. XLV. A esta expedición deben de referirse los «Anales Toledanos II», aunque asignándola equivocadamente la fecha de era 1166 (año 1128) *(Esp. Sag.*, XXIII, p. 404.)

3 E. Lévi-Provençal, *Un recueil de lettres officielles almohades* (*Hespéris*, XXVIII, 1941, pp. 66-67); «Anales Toledanos I», en *España Sagrada*, XXIII, p. 393; Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae*, lib. VII, cap. XXX, p. 171; *Chronique latine des rois de Castille*, edic. Georges Cirot, I (Burdeos 1913), pp. 45 y 48; *El Anónimo de Madrid y Copenhague*, edic. A. Huici (Valencia 1917), p. 73 del texto árabe y 83 de la trad.

el estar inculta y con sus frutales cortados la huerta del Ayuneyna *(ŷunayna*, pequeño jardín o huertecito), situada a la orilla del Tajo, al apartarse éste de Toledo, en mayo de 1199, destrucción que un documento mozárabe de esa fecha atribuye a los musulmanes [1].

En la primavera del año 1212 acampaban extramuros «en la Huerta del Rey so los árboles» *(extra urbem circa fluenta Tagi delitiosa viridaria, ... ut sub umbraculis arborum)* las milicias extranjeras venidas para la cruzada contra los almohades. El rey dióles, dice la *Primera Crónica General* traduciendo al Toledano, «fuera de la çipdad en la ribera del río Taio huertas et huertos et otros uergeles de deleycte en que tomassen solazes et sabores, que el fiziera criar pora si pora tomar la su real maiestad sabores et solazes quando ell en essa çipdad fuesse et quisiesse salir a andar, et diogelo todo a sabor de si et soltogelo pora fazer y como quisiessen, et folgar y a las sombras en las calenturas»; con los ramos de los árboles frutales dispusieron cobertizos para estar a placer mientras salían a campaña; «en el vergel que diximos del rey» colocaron las tiendas en las que instalaron las mesas al llegar el rey de Aragón. En los *Anales* citados, un mozárabe toledano dejó consignado sobriamente cómo, a más de otros daños, entre ellos la matanza de muchos judíos, interrumpida gracias a su defensa por los caballeros de la ciudad, las tropas nacionales y extranjeras «cortaron toda la huerta del Rey, e de Alcardet todo, e ficieron mucho mal en Toledo, e duraron y mucho» [2].

A través de tan repetidas destrucciones, la almunia regia,

[1] *España Sagrada*, XXIII, p. 393; González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, I, doc. nº 293, pp. 233-235; *El Anónimo de Madrid y Copenhague*, p. 76 del texto árabe y 86 de la trad. afirma que el monarca almohade razió los contornos de Toledo con más furia que la vez pasada, devastando y arruinando el país.

[2] Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae*, lib, VIII, cap. I, p. 176; *Memorias históricas de la vida y acciones del rey don Alonso el Noble, octavo del nombre*, recogidas por el Marqués de Mondéxar (Madrid 1873), p. CVIII; *Primera Crónica General*, I, texto, cap. 1.010, p. 689; «Anales Toledanos I» en la *España Sagrada* de Flórez, XXIII, pp. 395-396. En 1294 era amín de la almunia del Rey Micael Domínguez *(Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, por Angel González Palencia, II [Madrid 1926], doc. nº 1.045, p. 332).

primero de los monarcas musulmanes, más tarde de los castellanos, debía de conservar, merced al sostenimiento de su riego, renovada y lozana vegetación y umbrosas arboledas. El quiosco y los edificios inmediatos desaparecerían a fines del siglo XI o en el XII, destruídos en uno de los asedios malogrados de almorávides y almohades. En el XIV, los Guzmanes, a los que probablemente concedió la finca Alfonso XI, edificaron en ella un nuevo palacio campestre, conocido por de Galiana desde el siglo XVI [1].

Navajero, visitante de Toledo en septiembre de 1525, dice que el llano llamado la Huerta del Rey se regaba con norias o ruedas hidráulicas que elevaban el agua del río, por lo que se veía todo él labrado, hecho huertos y bien poblado de árboles, lo mismo que la Vega, situada al salir el río de entre los montes y alejarse de la ciudad; el resto era estéril y sin un árbol. En dicho llano estaban las ruinas de un hermoso palacio, en sitio muy apacible, «que dicen fué de Galiana, hija de un rey moro» [2].

De las restantes huertas y almunias que completaban en la edad media el paisaje frondoso de la vega situada al norte de Toledo, por la parte que no la ciñe el Tajo, poseemos escasas noticias. Un documento de 1143 alude a la almunia de Alcardeto, talada más tarde, en 1212, por las tropas en vísperas de salir a la campaña contra los almohades, como antes se dijo; estaba junto al Tajo; tenía presa y noria [3].

1 En 1431, al regresar don Juan II de la vega de Granada, los alcaldes y regidores de Toledo le tenían preparado un cadalso de madera bien alto, todo cubierto de paños franceses, «en derecho de la puerta de la huerta, que se llama del Rey» (*Crónica del halconero de Juan II*, edic. Carriazo, p. 110).

2 *Viajes por España*, traducidos por Fabié, pp. 253-254 y 370-371. Medio siglo más tarde, Luis del Mármol Carvajal, en su *Descripción general de África*, I (Granada 1573), f° 94, refiere que Galafre, al celebrar las bodas de Galiana y Carlos, «porque los christianos no entrassen en Toledo, mandó hazer en la propia Gŭerta unos palacios que oy día llaman los palacios de Galiana»; R. Menéndez Pidal, *Historia y epopeya* (Madrid 1934), apud «*Galiene la belle*» *y los palacios de Galiana en Toledo*, p. 276.

3 *Noticias sobre Don Raimundo, Arzobispo de Toledo* (1125-1152), por don Angel González Palencia, apud *Spanische Forschungen*, 1 Reihe, 6 Band (Munster), p. 111.

Dos parece que eran, aparte de los antes mencionados, los núcleos principales de vegetación extramuros: uno, en la orilla derecha del río, poco antes de llegar al puente de Alcántara, entre la cerca del Arrabal y el Tajo. El otro estaba en la misma orilla, pero al salir el río del angosto cauce y apartarse de la ciudad.

En el primero había en los siglos XII y XIII abundantes huertas y jardines, llamados a veces granadales, cerca de la puerta de Almofada o Almofala *(Bāb al-majāḍa)*, es decir, del Vado, que también se decía de Tefalín *(Bāb al-taffālīn*, ¿de los Grederos?). Allí estaba la *ortam almofada* y las del Granadal y la Tesorería, inmediatas, y otras con frutales, a más de tierras de alcacer; el agua de un canal, derivado del río, hacía mover una aceña, como se llamaban en Toledo las grandes ruedas hidráulicas [1].

En el otro núcleo de vegetación, cerca del convento de San Pedro y debajo de la Puerta de los Judíos, había en los siglos XII y XIII, un *orto qui dicitur Alhofra* (huerto del Foso); al lado estaba el prado del Cadí o Marzalcadí — *marŷ al-qāḍī* —, lindante con la rambla que se juntaba al Tajo en sitio próximo; cerca estaba también un sendero que iba a la barca (probablemente en el torreón llamado hoy baño de la Cava), y un molino en el azud llamado de Asomail (?) o Azumel [2].

[1] González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, I (Madrid 1926), documentos nos 162, a. 1182; 243, a. 1193; 257, a. 1194; 262, a. 1196; 368 y 369, a. 1209, pp. 119-120, 187-188, 200-201, 205, 307-310; *Documentos lingüísticos de España*, I, Reino de Castilla, por Ramón Menéndez Pidal (Madrid 1919), pp. 370-372.

[2] González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, vol. preliminar, pp. 79 y 82; I, 33, a. 1146; 114, a. 1174; 288, a. 1198; 593, a. 1199; 322, a. 1202, pp. 23-24, 82, 226-227, 233-235, 262-263; III (Madrid 1928), 967, a. 1124; 969, a. 1143; 973, a. 1160, pp. 303, 305-306 y 309-310. En estos documentos mozárabes toledanos se emplea la palabra *al-ŷanīna* — pl., *al-ŷinān* — para designar una huerta o jardín; *arḍ al-qaṣīl* y *arḍ maqṣala*, que también aparecen con frecuencia en ellos, serán — según Ocaña Jiménez — tierras de alcacer, es decir, de cebada verde cortada así para alimento de las caballerías. Al dorso de algunos de los documentos citados figura la palabra «Ajuneyna» y «Ajunayna», diminutivos de huerta, que sin duda había pasado a designar una o un grupo de ellas.

Junto a Santa Leocadia se extendía por estos lugares, a la orilla del Tajo, en la segunda mitad del siglo XVI, la huerta de Bargas, «jardín con muchas recreaciones y tablas de murteros y infinitas invenciones de jardinería» [1].

Entre los puentes de Alcántara y San Martín, ocupaba un trecho de la orilla del río, bajo la cerca, la deleitosa huerta de la Alcurnia, sitio de recreación de los prelados toledanos, hoy arenal del mismo nombre; la destruyó una inundación en 1545 [2].

En el primer cuarto del siglo XVI, Lucio Marineo Sículo encomia los dos sotos de las afueras de Toledo, «los más fértiles y frutíferos de toda España, los cuales sotos tienen en largo por la una y la otra parte más de cinco millas, y por la otra parte occidental, casi otro tanto», y pondera los muchos olivares, viñas, almendrales y otros árboles que en los alrededores de Toledo se criaban [3].

Por los mismos años, Garcilaso evocaba las márgenes del Tajo al apartarse lentamente de la ciudad:

> De allí con agradable mansedumbre
> el Tajo va siguiendo su jornada,
> y regando los campos y arboledas
> con artificio de las altas ruedas.

Idílico paisaje que algunos años después, en el reinado de Felipe II, don Luis Çernuscolo de Guzmán cantaba en tercetos no muy inspirados:

> Muchas huertas en torno la hermosean,
> de frutas y de flores tan copiosas
> que el gusto y el espíritu recrean [4].

1 *El peregrino curioso y grandezas de España*, por Bartholomé de Villalba y Estaña, Soc. de biblio. esp., I (Madrid 1886); la licencia de impresión, de 1577.

2 *Descripción de la imperial ciudad de Toledo*, por el doctor Francisco de Pisa (Toledo 1605), fº 25.

3 Lucio Marineo Sículo, *De las cosas memorables de Españu* (Alcalá 1530), lib. II, fº 12 *v*.

4 *Toledo en el siglo XVI*, después del vencimiento de las Comunidades,

Aun a comienzos del siglo XVII las riberas del Tajo antes y después de circundar el río la ciudad, estaban «coronadas y adornadas de frescas y hermosas arboledas, llenas de todas partes de sotos y huertas, con gran muchedumbre de árboles frescos y deleitosos». Las huertas situadas «lexos de la ribera del río, y en sitio muy altas, de suerte que no se puede sacar agua de los pozos, éstas se riegan con otro género de artificio, de vnas grandes ruedas de madera, que llaman azudas, las cuales, movidas con la fuerza del raudal del río, levantan el agua y la van derramando, y derivando por lo alto, encañada y encanalada por caños de madera, hasta dar en las propias huertas. Destas azudas hay tres o cuatro a la huerta del Rey: una que llaman de Raçaçu: otra de la Alberca: otra de la Islilla: otra de los palacios de Galiana: y más adelante otra frontera del jardín de don Pedro Manrique, y es de la huerta de Laytique. Sin éstas hay otras cuatro azudas en la vega, dos en los batanes, una a San Pedro el Verde, otra a la huerta de Agenjo Díaz» [1]. Cervantes, en *La ilustre fregona*, cita por los mismos años la Huerta del Rey, en la que había una azuda, entre las cosas famosas de ver en Toledo.

La profunda decadencia desde entonces de Toledo y el abandono secular fueron acabando con almunias, huertos y jardines, convirtiendo la antes frondosa vega en tierras yermas y campos de secano. Así ha llegado a nuestros días; tan sólo a partir de 1781 una parte de los contornos de la ciudad, entre la puerta de Bisagra y la fábrica de Armas, perdió el ingrato aspecto de erial que antes tenía. En ese año, a costa, principalmente, de uno de los últimos grandes prelados toledanos, el cardenal Lorenzana, se plantaron calles de dobles hileras de olmos, representativos de la época renovadora de Carlos III; adquirieron gran lozanía, y ya se van perdiendo [2].

Abandonada la vega toledana como lugar de expansión cam-

Discursos leídos ante la Real Acad. de la Hist. en la recepción pública del... conde de Cedillo (Madrid 1901), pp. 220-224.

[1] Pisa, *Descripción de la imperial ciudad de Toledo*, fos 9 *v* y 25.

[2] Don Antonio Ponz, el más ardoroso propagandista de la repoblación arbórea que ha habido en nuestro país, elogia cumplidamente estas plantaciones en su *Viaje de España*, t. X, 2ª edic. (Madrid 1787), pp. III-IV.

pestre de las gentes amontonadas en el apretado núcleo urbano, destruídas norias y ruedas hidráulicas, el Tajo deslízase lentamente por entre tierras de secano, eriales desprovistos de vegetación durante casi todo el año.

Las ruinas del palacio de Galiana, cada día que pasa más disminuídas, se levantan hoy en una llanura huérfana de riego, vegetación y arbolado.

Valencia. — Lo mismo el *Cantar de Mío Cid* que la *Primera Crónica General,* al relatar la conquista de Valencia por el héroe castellano en los últimos años del siglo XI, aluden incidental, pero repetidamente, a una ciudad rodeada de huertos y jardines de espléndida vegetación.

Llegadas a Valencia Jimena y sus hijas desde una Castilla de tierras de secano, las hace subir el Campeador a la torre más elevada del alcázar para que contemplen el conjunto de la gran ciudad tendida a sus pies, de la que se ha hecho dueño, y la prodigiosa fecundidad de la verde huerta que la rodea:

> Adeliñó mío Cid con elias al alcáçer,
> allá las subie en el más alto logar;
> oyos vellidos catan a todas partes,
> mirán Valencia como yaze la çibdad,
> e del otra parte a ojo han el mar;
> mirán la huerta, espessa es e grand,
> e todas las otras cosas que eran de solaz [1].

Repetidamente la *Primera Crónica* se refiere a la angostura de las huertas inmediatas a Valencia, peligrosa para los guerreros del Cid, por prestarse a fáciles emboscadas y no permitir el despliegue de la caballería [2]. Entre esas huertas cítanse la mayor, llamada de Villanueva, en la que posó el rey de Zaragoza, y a la que fué el Cid en 1093 a deportarse. Era la *munya* de Ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz, construída por el monarca valenciano al-Manṣūr

1 *Poema de Mío Cid,* edic. y notas de Ramón Menéndez Pidal (Madrid 1913), versos 1.610-1.616, p. 232.

2 *Primera Crónica General* I, texto, cap. 925, p. 597 y cap. 930. p. 605.

ibn Abī ʿĀmir (412 = 1021 – 452 = 1061), que celebró su inauguración con una fiesta famosa distribuyendo gran cantidad de regalos. Comprendía bajo el dominio de los almorávides un extenso jardín plantado de árboles frutales y de adorno y de flores, cruzado por una acequia, y en el centro estaba el palacio, uno de cuyos pabellones, ricamente decorado, abría todas sus puertas al jardín. Un poeta poco conocido, ʿAlī ibn Aḥmad, describió en cuatro versos este *maŷlis;* la *munya* parece que pasó a ser paseo público [1]. Durante el asedio de Valencia, los guerreros castellanos derribaron cuantas casas y torres había en las afueras, con cuya piedra y madera levantaron una buena villa cerca del castillo de Juballa; también los musulmanes sitiados, al ver allanadas esas construcciones, tomaron toda la madera que les fué posible, metiéndola dentro de la cerca [2].

Al asombro y admiración de los castellanos ante la espesura de las apretadas huertas que rodeaban Valencia, corresponde el dolor de los musulmanes sitiados, al ver la destrucción de tan admirables vergeles. A comienzos del año 1094, el viejo alfaquí al-Wacāšī, doctísimo versificador, sitiada la ciudad, pronunció un elegíaco lamento:

«Valencia, Valencia, vinieron sobre ti muchos quebrantos y en hora estás de morir... Las tus muy nobles y viciosas huertas que en derredor de ti son, el lobo rabioso les cavó las raíces y no pueden dar flores... Los tus muy nobles prados en que muy hermosas flores y muchas había, donde tomaba el tu pueblo muy gran alegría, todos son ya secos» [3].

Apenas pasado medio siglo de la ocupación castellana, de

[1] Ibn Saʿīd en *Analectes*, I, p. 110; *Ṣubḥ al-aʿšà*, V, p. 231; *Qalā'id*, 69 en *Anal.*, I, pp. 436-437, según citas de Pérès, *La poésie andalouse*, páginas 153-154; *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, por A. F. de Schack, trad. de don Juan Valera, III, terc. edic. (Sevilla 1881), pp. 71-73 y 100; Ibn Jāqān, citado por Dozy, *Loci de Abbad.*, I, 1846, p. 31, nº 99; Menéndez Pidal, *La España del Cid*, II, p. 484.

[2] *Primera Crónica General*, cap. 891, p. 560; cap. 903, p. 570; cap. 908, pp. 573-575.

[3] *Ibidem*, cap. 909, p. 576; Ramón Menéndez Pidal, *La España del Cid*, II (Madrid 1929), pp. 493-494.

nuevo Valencia en manos islámicas, labradas las tierras, reparadas las ruinas, sus alrededores volvieron a adquirir sin duda la frondosidad de antaño. Por entonces Idrīsī refiere que las aguas de su río se utilizaban para el riego de campos, jardines y huertas de las alquerías inmediatas a la ciudad [1].

En la primera mitad del siglo XIII era famoso en las afueras y al sudeste de Valencia, al-Ruṣāfa, cantada por al-Ruṣāfī, nacido en ella [2]. Tras la nueva conquista cristiana de la ciudad en 1238 por Jaime I, los poetas valencianos en el exilio no evocan sus edificios ni sus riquezas perdidas: lloran sus jardines que no volverían a ver. «Esta bella ciudad no era más que un jardín bajo el cual corrían los ríos», escribía el secretario Abū-l Mutarrif Ibn ʿAmīra (582 = 1186 – m. hacia 656 = 1258) [3]. E Ibn al-Abbār, en su famosa elegía, se pregunta: «¿Dónde están Valencia y sus viviendas, los gorjeos de sus pájaros y los cantos de sus palomas? ¿Dónde los aderezos de su Ruṣāfa, de su Ŷisr, y su Manzil ʿAṭā' y su Manzil Naṣr? ¿Dónde sus frescas umbrías y sus cercados de brillante verdor? ¿Dónde sus rebosantes arroyos y sus bosquecillos?... Era (al-Andalus) como un cuadro de flores que encantaba nuestras pupilas; sus verdes boscajes de otros tiempos se han desecado y endurecido» [4].

Tal vez fué Valencia uno de los lugares cuyos alrededores menos sufrieron al pasar a manos cristianas. Muchos labradores islámicos quedaron en la comarca y no parece que hubo interrupción en el cultivo de la tierra. Los visitantes de Valencia en los siglos sucesivos, siguieron encomiando con entusiasmo la fecundidad y belleza de sus contornos. Visitando las huer-

1 *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi*, p. 191 del texto árabe y 233 de la trad. francesa.

2 *Anal.*, I, p. III; II, p. 421, según cita de Pérès, *La poésie andalouse*, páginas 153-154.

3 Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, pp. 49 y 52-53 del texto árabe y 62 y 66 de la trad. francesa.

4 Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, pp. 52-55 del texto árabe y 66-68 de la trad. francesa. Manzil ʿAṭā' será la actual Mislata, a 3 kms. al sudoeste de Valencia, y Manzil Naṣr, Masanasa, a 7 al sur.

tas próximas en 1494, el antes citado Münzer creyóse en el paraíso terrenal [1].

Sevilla. — Escasos datos poseemos acerca de los alrededores de Sevilla antes de su conquista por Fernando III. En una laguna inmediata, casi totalmente desecada, *al-buḥayra al-kubrà*, al-Muᶜtamid, mandó plantar huertos y jardines frondosos, en cuyo centro construyó un pabellón. Esta y otras residencias sevillanas evocaba nostálgico más tarde, en su destierro de Agmāt [2].

El califa almohade Abū Yaᶜqūb Yūsuf, al llegar a esa ciudad en el mes de ṣafar del año 567 = 1171, hizo construir unos magníficos alcázares llamados de la Buḥayra (la Laguna) en las afueras de *Bāb Ǐahwar*, en torno de los cuales se hicieron grandes plantaciones, para cuyo riego restableció la conducción romana desde Alcalá de Guadaira, es decir, los Caños de Carmona. Plantáronse olivos, higueras, viñas y árboles frutales exóticos de las más variadas especies, que producían frutos de extraordinario dulzor. Por cuenta del erario público fueron sacados de los distritos del Aljarafe para la Buḥayra diez mil vástagos de olivos de las mejores clases. Ordenó el sultán a los gobernadores de Granada y Guadix que mandaran con el mismo fin diversas clases de la pera llamada *Kummaṯrà*, de la ciruela conocida por «ojos de buey», de perucos y de manzanas [3].

Estaban estos jardines extramuros y al sudeste de la ciudad; a mediodía se cita en el siglo XIII el llamado *ı annat al-Muṣallà* (Jardín del Oratorio), plantado de cañas de azúcar [4]. Por el mismo tiempo bordeaban las riberas del Guadalquivir, según al-Šaqundī, cuyo testimonio comprueban no escasas poesías contemporáneas, quintas y jardines, viñedos y álamos, «que se

[1] Jerónimo Münzer, *Viaje por España y Portugal* (*Bol. Real Acad. Hist.*, LXXXIV, 1924, p. 63).

[2] Pérès, *La poésie andalouse*, pp. 140 y 188.

[3] Crónica del contemporáneo Ibn Sāḥib al-Ṣalā; véase T. B., *Notas sobre Sevilla en la época musulmana* (Al-Andalus, X, 1945, pp. 189-196).

[4] E. Lévi-Provençal, *La Péninsule Ibérique*, p. 21 del texto árabe y 27 de la trad. francesa.

suceden sin interrupción, con una continuidad que no se encuentra en ningún otro río» [1].

Un «olivar cabo de la villa» cita la *Primera Crónica General* al relatar el asedio por Fernando III que terminó en 1248 con su conquista. Consta también en la misma la existencia de abundante vegetación en sus contornos, pues los soldados cristianos se metieron «en çelada en unas espesuras grandes que entre la hueste et la villa avie» [2]. Refiere Morgado que cuando «el Sancto Rey don Fernando ganó a Sevilla, agradáronle mucho vnos jardines, y arboledas, que avía entre las Puertas del Ossario, y de la de Carmona, y assí entre otros heredamientos las repartió al Real Monasterio de las Huelgas de Burgos» [3].

Baza. — Hacia el siglo XIII Baza era reputada por sus aguas corrientes y sus jardines [4]. Refiere Ibn al-Jaṭīb que las mujeres de Baza, delicadas y hermosas, espléndidamente vestidas, salían a holgarse a las orillas de sus muchos arroyos, y en sus deliciosos campos, por los que se dilataba con placer la vista [5]. Los cronistas de los Reyes Católicos, un siglo más tarde, dan perfecta idea de la frondosidad de sus alrededores. Según Diego de Valera, en 1489 era «pequeña e muy fuerte e bien torreada, puesta en un llano, algo desviada de la sierra... e tiene muchas huertas, todas en torno, de muy grandes árboles, e muchas açequias en conpás de más de media legua, hasta juntar cerca de los muros». Más detallado e interesante es el relato de Pulgar: «a la salida de la çibdat, por la parte de lo llano, está plantada una huerta espesa, con muchos y grandes árboles y frutales, que ocupan casi vna legua de tierra en çircuyto. E en esta huerta

1 Al-Šaqundī, *Elogio del Islam español*, p. 95.

2 *Primera Crónica General*, I, texto, cap. 1.093, p. 755 y cap. 1.102, p. 758.

3 *Historia de Sevilla*, por Alonso de Morgado (Sevilla 1887), p. 331. En nota anterior se han citado testimonios de la frondosidad de los alrededores de Sevilla en los siglos XVI y XVII.

4 Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, p. 45 del texto árabe y 57 de la trad. francesa.

5 Simonet, *Descripción del reino de Granada*, p. 62.

avía más de mill torres pequeñas, porque cada vezino de aquella çibdat que tenía en ella alguna parte, facía vna torre cercana a sus árboles; y aquello que le perteneçía regaua con·açequias, de las muchas aguas que deçienden de aquella parte de la sierra. E en cada pertenençia particular avía tantos y tales hedificios, que fortificauan toda la huerta» [1].

Guadix. — Varias composiciones de poetas del siglo XI evocan la belleza del valle de Guadix; sus arroyos, circulando entre jardines; la frondosidad de los árboles, inclinados dulcemente, como las madres hacia sus hijos recién nacidos; sus aguas puras, más deliciosas que el vino; sus umbrías, protectoras del ardor del sol, bajo las cuales se disfrutaba de una suave brisa [2]. En el siglo XII, Muḥammad ibn ᶜAlī ibn Faraḥ, nombrado al-Šafra (?), médico y gran botánico, creó para el sultán almohade Muḥammad al-Nāṣir (m. en 610 = 1213-1214), un jardín botánico en su residencia de Guadix [3].

Málaga. — De Málaga es una de las más antiguas referencias que existen de jardines en la España islámica, aunque los aludidos han de asignarse a la anterior época visigoda. Refiere al-Maqqarī que al sitiar ᶜAbd al-ᶜAzīz, hijo de Mūsà ben Nuṣayr, a Málaga, su gobernador, hombre descuidado y de pocos alcances, cansado de las molestias del cerco, salió a descansar a unos jardines que había al lado de la ciudad, sin cuidarse de colocar vigías ni atalayas; de noche, se apoderaron de él algunos caballeros árabes, conquistando después la ciudad [4].

[1] Mosén Diego de Valera, *Crónica de los Reyes Católicos*, edic. y est. por Juan de M. Carriazo (Madrid 1927), p. 281; Fernando del Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, vol. seg. (Madrid 1943), capítulo CCXXXV, p. 372; *Guerra de Granada* escrita en latín por Alonso de Palencia, trad. castellana de D. A. Paz y Melia (Madrid 1909), p. 400.

[2] Pérès, *La poésie andalouse*, pp. 158-159.

[3] Max Meyerhof, *Esquisse d'histoire de la pharmacologie et botanique chez les musulmans d'Espagne* (Al-Andalus, III, 1935, p. 29).

[4] *Ajbar machmūa*, crónica trad. y anotada por don Emilio Lafuente y Alcántara (Madrid 1867), p. 192.

A pesar de no tener más aguas para riego que la de pozos, dice Idrīsī, poco antes de mediar el siglo XII, que sus alrededores estaban plantados de huertos de higueras, cuyos frutos gozaban de gran fama [1]. Según al-Šaqundī en el siglo siguiente, las quintas malagueñas se parecían «a las estrellas del cielo, por su gran número y por el esplendor de su brillo» [2]. En el XIV escribió Ibn al-Jaṭīb que su llanura era «alcázares y jardines»; había en ella jardines de aspecto maravilloso, alcázares construídos en las faldas de las montañas, huertas de espesa sombra, albercas que murmuraban con su agua dulce y límpida; sus animados arrabales se mostraban orgullosos entre las túnicas de las alamedas; no había ciudad más abundante en plantaciones y viñedos, ni de flores más olorosas; toda ella era un puro vergel [3].

Alonso de Palencia, Fernando del Pulgar y Mosén Diego de Valera, cronistas los tres de los Reyes Católicos, describen al relatar la conquista de Málaga por éstos en 1487 una ciudad rodeada de frondosísimos huertos y jardines. Oigamos sus palabras. El primero señala las facilidades que daban a los defensores para las emboscadas «las frondosas arboledas de frutales de los numerosos huertos inmediatos a las murallas». Según Pulgar, «allende de la fermosura que le dan la mar y los hedifiçios, representa a la vista vna ymagen de mayor fermosura las muchas palmas, y cidros, y naranjos, y otros árboles y huertas que tiene en grand abundançia dentro de la çibdad y en los arrabales, y en todo el campo que es en su circuyto»; en el arrabal que estaba a la parte de la mar había muchas huertas y casas caídas. Los guerreros cristianos talaron en sus contornos panes y viñas, huertas y olivares, almendrales, palmas y otros árboles, y quebraron los molinos de todo el circuito. Junto a la ciudad había una huerta, en cuyas inmediaciones tenía sus estancias durante el sitio el maestre de Santiago, que llamaban del Rey. La misma admiración manifiesta Valera: «a la parte donde está asentada la

1 Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, pp. 200 y 204 del texto árabe y 244 y 250 de la trad. francesa.

2 Al-Šaqundī, *Elogio del Islam español*, p. 110.

3 E. García Gómez, *El «Parangón» entre Málaga y Salé de Ibn al-Jaṭīb* (Al-Andalus, II, 1934, pp. 188-192).

cibdad es un grand llano e una vega muy grande e muy fermosa, llena de huertas e árboles e viñas. Y en la sierra más çercana ay tantas viñas e arboledas e casas e torres que es cosa muy fermosa de ver» [1].

Cuando poco después, en 1494, Münzer visita la ciudad, el cuadro era algo más sombrío. El monasterio de menores se había edificado «en una feraz llanura, antes poblada de numerosas y frondosísimas huertas, que quedaron abandonadas desde el tiempo del asedio» [2].

Granada. — Autores árabes del siglo XI describen jardines de gran fertilidad en la vega granadina, comparables a los de Córdoba y Sevilla [3].

Muy cerca de Granada había en el siglo XIII una hermosa huerta llamada Daravenar, con una casa de campo conocida por Palacios de don Nuño, a causa de haber alojado en ella el monarca granadino al conde don Nuño González de Lara, desavenido con el rey Alfonso el Sabio.

En la primera mitad del siglo XIV escribía al-ʿUmarī (m. en 749 = 1349) que el Genil recorría la vega de Granada en el espacio de cuarenta millas entre jardines, cortijos y aldeas pobladas de viviendas, casas de recreo, palomares y otras construcciones. El Darro llegaba a Granada después de discurrir entre jardines, campos y viñedos. Atravesaban la ciudad dos colinas, con abundantes y bellas casas y quioscos abiertos hacia las afueras, desde los que la vista era magnífica sobre las tierras de labor y los arroyos y acequias que las cruzaban, y único el espectáculo, imposible de imaginar. Una de esas dos colinas se llamaba el Churro o el Mawror; la otra, la Alcazaba vieja [4]. Los alrededo-

[1] *Guerra de Granada*, escrita en latín por Alonso de Palencia, p. 400; *Crónica de los Reyes Católicos*, por Pulgar, vol. II, pp. 111-112 y 284; Mosén Diego de Valera, *Crónica de los Reyes Católicos*, p. 239.

[2] Münzer, *Viaje por España y Portugal* (*Bol. de la Real Acad. de la Hist.*, LXXXIV, 1924, p. 114).

[3] *Qalāʾid*, pp. 174-175, reprod. en *Analectes*, I, p. 448, según cita de Pérès, *La poésie andalouse*, p. 147.

[4] Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, *Masālik el-absār fī mamālik el-amsār*, L'Afri-

Contornos de Loja (Granada), en la segunda mitad del siglo XVI. (De la obra *Civitates orbis terrarum.*)

Écija (Sevilla) y sus contornos en la segunda mitad del siglo XVI. (De la obra *Civitates orbis terrarum.)*

res de Granada, según Ibn Baṭṭūta, que había recorrido numerosos países, desde el Atlántico hasta China, visitante de esta ciudad en el mismo siglo XIV, no tenían par en el Universo; circundábanla por todos lados casas, castillos, jardines, huertas, prados y viñedos. En uno de esos jardines permaneció dos días y una noche en amigable conversación con un cadí y otros notables [1].

Escribió Ibn al-Jaṭīb (713 = 1313 – 776 = 1374) que ceñían a Granada como si fueran muros, o más bien brazaletes, almunias y granjas reales, en las que había suntuosos aposentos. Fuera de su recinto, dice en la *Iḥāṭa*, existían un centenar de jardines *(ŷanna*, pl. *ŷannāt* y *ŷinān)*, cuyo emplazamiento ignoramos: jardín de la Tumba o del Estanque del valle (?), vega o jardín del Barranco, barranco de Mócbol, jardín llamado Ribera de Hixam, *ŷanna* del Arin, *ŷanna* llamada de Cádah ben Sahnuc... [2].

Por doquiera, sigue diciendo el visir granadino, enlazábanse las parras o árboles cargados de pomas y de otras frutas regaladas. Las huertas contiguas producían tantos cereales y hortalizas, que sólo un príncipe pudiera satisfacer sus precios con ricos tesoros. La renta anual de cada huerta ascendía a cincuenta áureos y cada una de ellas rentaba al soberano treinta libras. El campo, cubierto incesantemente de frutos, daba al cultivo carácter de perpetuidad, y sus productos se calculaban en veinticinco mil áureos. El rey poseía suntuosísimas casas de recreo y de incomparable deleite por sus bosques y variedad de plantas y jardines. A doquiera que se dirigía la vista se admiraban torres de hermoso aspecto; las aguas corrían en todas direcciones, utilizadas ya para uso de los baños, ya para impulso de los molinos, cuyos réditos se aplicaban a restaurar los muros de la ciudad [3].

que moins l'Egypte, trad. Gaudefroy - Demombynes (Paris 1927), pp. 226 y 288.

1 *Voyages d'Ibn Batoutah*, ed. Defreméry y Sanguinetti, IV (Paris 1858), pp. 368-369 y 371.

2 *Iḥāṭa*, I, pp. 24-25; *Analectes*, I, p. 84; Francisco Javier Simonet, *Descripción del reino de Granada* (Madrid 1860). pp. 47 y 53.

3 Ibn al-Jaṭīb, según la versión de don Miguel Lafuente Alcántara, *Historia de Granada*, III (Granada 1845), pp. 115-116.

El viajero egipcio ʿAbd al-Bāsiṭ b. Jalīl b. Sāhūn al-Malaṭī, al llegar a Granada en 870 = 1466, quedó maravillado de los huertos y jardines que la rodeaban y de la abundancia de sus productos. Por una parte — dice — extendíanse los jardines, y por la opuesta, viñedos; vió plantas de vid e higueras de tamaño extraordinario [1].

Toda aquella riqueza tan ponderada estaba en continuo peligro de destrucción; las *Crónicas* refieren repetidas entradas de los guerreros castellanos por la vega granadina, combatiendo y talando las alcarrias moras, destruyendo panes y huertas y olivares inmediatos a la ciudad [2].

Pudiera pensarse que los escritores musulmanes agotaron su crecido caudal de encomios y metáforas al referirse a la ciudad del Darro y el Genil, pero más bien las sobrepasan que ceden en esos aspectos las palabras que dedican a Granada algunos cristianos extranjeros que la visitaron en los años inmediatamente posteriores a 1492, fecha de su conquista por los Reyes Católicos, más entusiastas y ponderativas, si cabe, que las antes reproducidas. El alemán Münzer conocía las mayores y más bellas ciudades de la Europa central; Anglería, las famosas, por muchos estilos, de Italia. Oigamos sus respectivos testimonios.

Cuando Jerónimo Münzer visitó Granada, en octubre de 1494, no cumplidos aún los tres años de la conquista, el panorama era aún parecido al de la dominación islámica. En sus alrededores, «al pie de los montes», en un llano «de cerca de una milla, hay infinidad de huertas y alquerías regadas por acequias y habitadas en todo tiempo, cuyo conjunto, visto a cierta distancia, produce el efecto de una ciudad grande y populosa; singularmente al noroeste, en extensión de más de una legua, es incontable el número de casas y huertos, debido a que los moros

[1] G. Levi Della Vida, *Il regno di Granata nel 1465-66 nei ricordi di un viaggiatore egiziano* (Al-Andalus, I, 1933, p. 322).

[2] *Crónica de don Alvaro de Luna*, edic. y est. por Juan de Mata Carriazo (Madrid 1940), pp. 124-125 y 131; *Crónica de los Reyes Católicos*, por Pulgar, II, p. 237.

son amantísimos de la horticultura y en extremo ingeniosos, tanto en las plantaciones como en las artes del riego» [1].

En el primer cuarto del siglo XVI, el humanista italiano Pedro Mártir de Anglería (1457 – 1526) escribió en una de sus epístolas tal vez el más cumplido elogio que se ha hecho del emplazamiento y de los contornos de Granada. «¿Qué comarca hay como ésta con tan bellos paseos para solaz y deleite del ánimo cansado de cuidados y fatigas? La admirable Venecia está cercada del mar por todas partes; a la rica Milán sólo le cupo en suerte una llanura; Florencia, cercada de altas sierras, tiene que sufrir todos los horrores del invierno, y Roma, oprimida por las exhalaciones de las lagunas del Tíber, y constantemente visitada por los vientos del sur, que le traen los pestilentes miasmas de Africa, deja que lleguen pocos a una larga vejez, y hace sufrir en verano un calor que fatiga a los habitantes y los incapacita para todo. En cambio, en Granada, merced al Darro, que atraviesa la ciudad, el ambiente es puro y salubre. Granada goza a la vez de montañas y de una extensa llanura; puede jactarse de una cosecha perpetua, resplandece con cedros y con pomas doradas de todo género; tiene amenísimos huertos, y compiten sus jardines con el de las Hespérides. Las cercanas montañas se extienden en torno en gallardas colinas y suaves eminencias, cubiertas de olorosos arbustos, de bosquecillos de arrayán y de viñedos. Todo el país, en suma, por su gala y lozanía, y por su abundancia de aguas, semeja los Campos Elíseos. Yo mismo he probado cuánto estos arroyos cristalinos, que corren por entre frondosos olivares y fértiles huertas, refrigeran el espíritu cansado y engendran nuevo aliento de vida» [2].

Navajero no es menos entusiasta en su descripción de los contornos de Granada: tanto «los collados como el valle que llaman la Vega, todo es bello, todo apacible a maravilla y tan abundante de agua que no puede serlo más, y lleno de árboles

1 Münzer, *Viaje por España y Portugal* (*Bol. de la Real Acad. de la Historia*, LXXXIV, p. 93).

2 *Opus epistolar. Petri Martyris* (Amsterdam 1670), p. 54, 1ª edición en Alcalá, en 1530; trad. de Valera en Schack, *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, III, 3ª edic., pp. 170-172.

frutales, ciruelos de todas clases, melocotones, higos, ... albérchigos, albaricoques, guindos y otros, que apenas dejan ver el cielo con sus frondosas ramas... Además de los árboles dichos, hay tantos granados y tan hermosos, que no pueden serlo más, y uvas singulares de muchas clases... y no faltan olivares tan espesos que parecen bosques de encinas. Por todas partes se ven en los alrededores de Granada, así en las colinas como en el llano, tantas casas de moriscos, aunque muchas están ocultas entre los árboles de los jardines, que juntas formarían otra ciudad tan grande como Granada; verdad es que son pequeñas, pero todas tienen agua y rosas, mosquetas y arrayanes, y son muy apacibles» [1].

Contornos de tan gran belleza y lozanía eran obra de las aguas del Darro, del Genil y de la fuente de Alfacar que, canalizadas y repartidas en numerosas acequias, permitieron transformar en deliciosos vergeles lugares que sin riego hubieran tenido tan sólo una pobre vegetación esteparia. A Muḥammad ibn al-Aḥmar (635 = 1237 – 1238 a 671 = 1273), el fundador de la dinastía nazarí, atribúyese la construcción de la acequia Real. Al agua que por su cauce sinuoso circula desde entonces, se deben la Alhambra y el Generalife. Antes de que llegara a ellas, es decir, antes del siglo XIII, las colinas en las que se asientan serían cerros desnudos y resecos, cubiertos de matorral, verdes tan sólo en la breve primavera meridional, como lo son hoy — ya veremos que no lo fueron antes — los que bordean el curso del Darro, aguas arriba de Granada.

En los últimos tiempos nazaríes y en los que siguieron inmediatamente a la conquista, los contornos de Granada, entrevistos a través de estrofas de poetas y relatos de cronistas y viajeros, dibújanse con líneas más precisas que en los repetidos lauros anteriores. Pueden darse algunos nombres y fijar el emplazamiento de varias almunias y jardines de los que formaban la verde cintura alrededor de la ciudad, y de unos pocos de los palacios, casas y torres cuyos muros, blancos de cal, enjalbegados, asomaban entre las frondas. Según esos datos, agrupábanse en varios núcleos: en la colina donde está hoy la finca de Los

[1] *Viajes por España*, por Fabié, pp. 295-296.

Mártires; en el Realejo, entre el barrio actual de la Antequeruela y el Genil; por encima de la Alhambra y del Generalife; aguas arriba del Darro antes de entrar en Granada, en las laderas de los cerros que bordean su cauce; en la falda occidental de la sierra por la que se prolonga hacia norte la colina en la que está el Albaicín. No hay apenas noticias concretas de la parte llana, a poniente de Granada, por la que se dilataba la vega, pero su facilidad de riego permite asegurar que el anillo de frondas y casitas intermedias no se interrumpía en esos lugares. En ellos se citan en el siglo XV los molinos de Jaranbí, cerca de la puerta de Bibarrambla, quebrados por el Rey Católico en 1484 en una de sus entradas por la vega de Granada [1]. Veamos si es posible reconstruir algunas de las cuentas del brillante collar que rodeaba la ciudad, las mejores de las cuales eran del patrimonio real.

Al sur, fuera del recinto antiguo, al otro lado del muro que bajaba desde Torres Bermejas a Bibataubin *(Bāb al-Ṭawwābīn)* en el interior de otro recinto levantado, al parecer, a fines del siglo XIII, había floridos jardines y huertas, cuya belleza ponderan escritores musulmanes y cristianos: la de ᶜIṣām; las de al-Manŷara mayor y menor; las de al-Fajjārīn, en el arrabal así llamado, inmediato a la puerta de igual nombre [2]. La al-Manŷara mayor era a fines del siglo XV de la reina Horra, madre de Boabdil, y lindaba a oriente con la calle pública del arrabal de Bāb al-Fajjārīn y a occidente con el muro de la ciudad; a mediodía, con otra huerta propiedad de la reina mujer de Boabdil y con la puerta y calle de Bibalachar, y norte con la al-Manŷara menor. Los linderos de ésta eran: a sur con la al-Manŷara mayor; a occidente con la huerta de la mujer de Boabdil, que estaba en la ribera del Genil, y a oriente con muchas casas y vergeles [3]. Las tres huertas abarcaban, pues, desde la calle del arra-

1 Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, II, p. 125.

2 Hoy se llama el lugar de estas huertas el Realejo, sin duda por haber sido propiedad real. Mármol dice que estaban en la loma y campo de Abulnest, «donde llaman agora campo del Príncipe», y que en ellos pasaban los reyes los veranos.

3 Constan los linderos de estas huertas en la cédula que en 5 de abril de 1492

bal de Bāb al-Fajjārīn, hoy Realejo y calle de Santiago, hasta la Carrera del Genil, y desde la puerta de Bibalachar hasta el castillo de Bibataubin [1].

Más abajo, en la orilla derecha del Genil, extramuros, estaría la alameda de Mu'ammal (Ḥawr Mu'ammal), plantada en los últimos años del siglo XI, bajo el dominio almorávide, por un antiguo liberto de Bādīs de ese nombre (m. en 492 = 1099), cuando era intendente de las propiedades confiscadas a los zīríes en provecho de los monarcas africanos. El literato granadino Abū Ŷaᶜfar Aḥmad b. ᶜAbd al-Malik ibn Saᶜīd (m. 559=1163), nombra en sus versos a esa alameda, evocando un atardecer pasado libremente en ella, mientras «cantaba la tórtola en el boscaje y se curvaban las ramas del arrayán sobre el arroyo», en compañía de su amante, la poetisa Ḥafṣa bint al-Ḥāŷŷ al-Rakūnī. Entonces la alameda era muy frecuentada por ociosos y enamorados. Conservaba el mismo nombre en el siglo XIV, pues la cita Ibn al-Jaṭīb.

La citada poesía de Abū Ŷaᶜfar alude al perfume de las auras procedentes del Naŷd, que difundían el aroma del clavo. Dice al-Mallāḥī *(Al-Ḥulal al-mawšiyya*, p. 136), que el califa almohade ᶜAbd al-Wāḥid, llamado al-Majlūᶜ (620–621 = 1224), construyó en el Naŷd un castillo y un edificio llamado la Casa blanca — Ḍār al-bayḍā'. — Por los mismos años al-Šaqundī (m. en 629 = 1231 – 1232), al elogiar a Granada, pondera el céfiro de su Naŷd y el bello panorama de su Ḥawr, que encantaban ojos y corazones, sutilizando las almas [2]. El Naŷd era en el siglo XIV un arrabal *(rabaḍ)* de Granada, situado en una colina inmediata a la de la Sabīka de la Alhambra, entre ésta y el

dieron los Reyes Católicos a Fr. Tomás de Torquemada cediéndolas—pasaron a poder real por compra — para la fundación de un monasterio de la orden de Predicadores — Santa Cruz la Real, Santo Domingo – (*Los alquezares de Santa Fe*, por Miguel Garrido Atienza [Granada 1895], pp. 60-61); *Colec. de doc. inéditos para la Hist. de España*, XI (Madrid 1847), pp. 543-544. La cesión de la Almanjarra mayor — que así se transcribió su nombre árabe — fué con la casa que en ella había, es decir, con el Cuarto real. La Almanjarra menor fué del alcaide Monfarrax.

1 Manuel Gómez Moreno, *Guía de Granada* (Granada 1892), p. 215.

2 Al-Šaqundī, *Elogio del Islam español*, pp. 108-109.

valle del Genil [1]; había en él numerosos pabellones y jardines y en su parte alta se levantaba la *zāwiya* del Liŷām (de la Brida) [2]. Tal vez sustituyó a ésta después de la conquista la ermita de los Mártires, convento más tarde. Entonces, en los últimos años del siglo XV y primeros del XVI, no se cita ya el arrabal Naŷd, pero su recuerdo perduraba en la última puerta del recinto añadido al de Granada en el siglo XIII, que llamaban Bibnexde y Bibnest y, perdido el nombre arábigo, se siguió nombrando de los Molinos o de Gűéjar. Al cerro de los Mártires conocíasele poco después de 1492, por cerro de Alhabul o de Habul; las más antiguas descripciones cristianas se refieren tan sólo a la existencia de mazmorras en él; ignoran el arrabal de Naŷd, pero citan en cambio el barrio de la Antequeruela. Entre éste y los Mártires estaría, pues, situado el primero.

Pasado el puente del Genil, en su orilla izquierda, se levantaba el Alcázar Genil, amplia finca real con pabellones suntuosos

1 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, edic. del Cairo, I, pp. 24-26; al Maqqarī, *Analectes*, I, pp. 84, 310 y 649; II, pp. 147, 345, 348 y 543, según citas de: E. Lévi-Provençal, *Les «Mémoires» de ʿAbd Allāh* (Al-Andalus, III, 1935, p. 257); Emilio García Gómez, *El libro de las banderas de los campeones de Ibn Saʿīd al-Magribī* (Madrid 1942), pp. 212-213, y Louis di Giacomo, *Une poétesse grenadine du temps des Almohades: Ḥafṣa bint al-Ḥājj ar-Rukūnīya (Hespéris*, XXXIV, 1947, pp. 48-49). Había Sabika alta y baja (Carta de Abulcacín el Muleh a Fernando de Zafra, en *Las capitulaciones para la entrega de Granada*, por Miguel Garrido Atienza [Granada 1910], p. 249).

2 Ibn Baṭṭūṭa — *Voyages*, IV, p. 373 — dice que el arrabal del Naŷd estaba situado fuera de Granada e inmediato a la montaña de la Sabika; según al-ʿUmarī — *Masālik*, pp. 228 y 233 — su emplazamiento era cercano al Genil. La palabra árabe *naŷd* significa meseta, lugar alto. Por antonomasia designa la región de estepas elevadas del centro de la Península arábiga, en contraste con las del litoral (Nedjd o Nedjed en las cartas geográficas) (Giacomo, *Une poétesse grenadine, Hespéris*, XXXIV, p. 48, nº (109), y p. 49, nos (113) y (114). Lévi-Provençal cree que este arrabal del Naŷd se extendía a oriente de la colina de la Alhambra, enfrente del barrio del Albaicín, del que tan sólo le separaba el cauce del Darro, pues Ibn al-Jaṭīb, en la *Iḥāṭa*, I, p. 139, se refiere a un individuo, muerto en 1307 = 707, y enterrado en el cementerio de los extranjeros — *maḳbarat al-ghurabā'* —, en el arrabal del Albaicín, «a la orilla del Darro y enfrente del Naŷd» (E. Lévi-Provençal, *Le voyage d'Ibn Baṭṭūṭa dans le royaume de Grenade* (1350), ap. *Mélanges William Marçais* [París 1950], p. 221).

y grandes albercas. Hasta él llegaron por dos veces en el transcurso del siglo XV las oleadas de los guerreros castellanos en sus correrías por la vega: en 1431, en expedición en la que tomaron parte don Juan II y don Alvaro de Luna, y en 1462, mandados por el condestable don Miguel Lucas de Iranzo [1].

Próximas estaban las huertas de los monarcas nazaríes, citadas en documentos poco posteriores a la reconquista, algunas de las cuales pasaron a propiedad de los Reyes Católicos: Genin Alfaraz o Alfariz, la primera del pago o haza de Darahudeyl; Genin Alcadí y Genin Aljat o Algar, las tres regadas con la acequia mayor de Armilla; Genin Aljof; Genin Cidi Mocliz: Genin Cidi Hamet; Dar-algazí, «que es una muy buena heredad y la mejor que hay en toda la vega» [2]. También fué de los monarcas islámicos la huerta y casa del Nublo, en las que luego se fundó el monasterio de San Jerónimo [3].

Por la puerta de Fajalauza o del Collado de los Almendros *(Bāb Faḥṣ al-lawza)*, en lo más alto del Albaicín, a la parte del cierzo, se salía para ir a los ponderados cármenes de Ainadamar (*ʿAyn al-damʿ* = Fuente de las lágrimas), situados en la falda occidental de una sierra o colina inmediata. Según Ibn Baṭṭūṭa era *ʿAyn al-damʿ* una montaña cubierta de huertas y jardines; ninguna ciudad poseía otra semejante. Ibn al-Jaṭīb describe el mismo lugar como un monte de suavísimo y templado ambiente, cubierto de vergeles, huertos placenteros, floridos jardines de plantas aromáticas, aguas dulces y copiosas, suntuosos aposentos, numerosos alminares, casas de sólida construcción y otras delicias. Para Navajero «la Cartuja vieja (emplazada en lo que fueron cármenes de Ainadamar) es uno de los sitios más bellos y alegres que pudieran encontrarse; tiene hermosas vistas y es lugar retirado del concurso de la gente, pero muy apacible,

[1] *Crónica del Halconero de Juan II*, edic. Carriazo, capits. XC-XCIII, pp. 104-107; *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, edic. y est. por Juan de Mata Carriazo (Madrid 1946), p. 93.

[2] *Col. de docs. inéditos para la Historia de España*, VIII (Madrid 1846), pp. 460-461; XI, pp. 543-544; Garrido Atienza, *Los Alquezares de Santa Fe*, pp. 10, 56 y 58.

[3] Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 362.

verde, lleno de fuentes y de arrayanes. Toda aquella parte que está más allá de Granada es bellísima, llena de alquerías y jardines con sus fuentes y huertos y bosques, y en algunas las fuentes son grandes y hermosas; y aunque estos sobrepujan en hermosura a lo demás, no se diferencian mucho los otros alrededores de Granada» [1]. En el siglo XVI escribía Mármol que en los cármenes y jardines de Ainadamar «los regalados ciudadanos, en tiempo que la ciudad era de Moros, iban a tener los tres meses del año, que ellos llaman la Azir, que quiere decir la primavera... Ocupan los cármenes de Ainadamar legua y media por la ladera de la sierra del Albaycín, que mira hacia la vega, y llegan hasta cerca de los muros de la ciudad» [2]. Regábanse con el agua de la acequia de Alfacar. En lo alto de un cerro, dominando esos cármenes, se elevaba la fortaleza de la Calahorra.

La parte más vieja del cementerio de Sahl ibn Mālik, en las afueras de la puerta de Elvira *(Bāb Ilbīra)*, estaba plantada de olivos [3].

Antes de atravesar Granada, el Darro, según al-ʿUmarī, corría entre jardines, campos y viñedos [4]; en sus orillas crecían alisos, fresnos, nogales y castaños. Pero la más completa descripción de esa parte de su valle hay que buscarla en las páginas de Navajero, escritas en 1526: El Darro «llega [a Granada]... entre bellísimos collados que forman un valle lleno de frutales delicados y tan abundantes que forman un bosque, por el que corre el río murmurando entre muchos y grandes peñascos que hay en algunos sitios del cauce; en los restantes, corre silencioso. Sus riberas son sombrías, altas y cubiertas de verdura y

1 *Viajes por España*, por Fabié, pp. 295-296.

2 *Voyage d'Ibn Batoutah*, IV, pp. 368-369; *Iḥāṭa*, I, pp. 24-25; Luis Mármol Carvajal, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada*, I, segunda impresión (Madrid 1797), cap. X, p. 35. El Gran Capitán cedió en 1513 dos huertas llamadas del Alcudia de Ainadamar y los Abencerrajes para la fundación de la Cartuja (Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 344).

3 Münzer, *Viaje por España y Portugal (Bol. de la R. Acad. de la Hist.*, LXXXIV, p. 90).

4 Al-ʿUmarī, *Masālik*, p. 226.

muy apacibles, pobladas a uno y otro lado de multitud de casas pequeñas con jardinitos en torno medio ocultos entre el boscaje de los árboles... El valle por cuyo fondo discurre el río es bello y apacible... los collados que lo forman están cultivados desde su cumbre y tan abundantes en árboles que semejan una selva; a donde no alcanza el cultivo las laderas aparecen cubiertas de arbustos, helechos y otras plantas semejantes» [1].

En contraste con la abundante vegetación descrita, la colina de la Sabīka, en cuya cumbre se erguía la Alhambra, hay que suponerla desnuda, condición obligada por su carácter militar. Pero algo más arriba, el Generalife, compensaba con su gran frondosidad la desnudez del cerro inferior. No logró colmar el deseo de alejamiento y contemplación de vastos panoramas de los señores de Granada, y a mayor altura que sus jardines, encerrados como de costumbre entre muros, levantaron otros alcázares y pabellones. Subióse a ellos el agua para crear huertos y vergeles, llenar albercas y hacerla correr en fuentes y saltar en surtidores por medio de complicados y penosos mecanismos, cuyo sostenimiento exigió esfuerzo y caudales considerables [2]. Asombra la cuantía de los dedicados a obras suntuarias, como éstas, por un Estado a la defensiva, en disensiones y guerras continuas.

Ignórase si fué en los últimos tiempos del reino granadino, acosado y empobrecido, sin el más pequeño resquicio abierto a la esperanza, o poco después de la Reconquista, cuando se descuidaron las norias y conducciones de agua que penosamente llevaban el agua a esos jardines y palacios, y varios lugares de las cumbres y vertientes de los cerros situados entre el Darro y el Genil tornaron a su primera condición de tierras arenosas y sedientas. El hecho es que en el siglo XVI una serie de albercas y edificios emplazados en lugares altos, por encima del Generalife, a los que llegaba antes el agua, estaban abandonados y ruino-

[1] *Viajes por España*, por Fabié, pp. 290-291. He modificado ligeramente la traducción de éste y de algunos otros de los párrafos transcritos.

[2] Véase *Dār al-ʿArūsa y las ruinas de palacios y albercas granadinos situados por encima del Generalife*, por L. T. B. (Al-Andalus, XIII, 1948, páginas 185-203).

sos, y que la parte oriental de la Alhambra, algo más elevada que el cauce de la acequia Real, había pasado a ser secano [1].

Igual decadencia alcanzaba entonces a los restantes contornos de la ciudad. Emigraban los moriscos que los cultivaban esmeradamente y los primeros cristianos llegados a Granada eran gentes allegadizas, aventureros sin tradición, aficiones ni conocimientos agrícolas. En 1526 el embajador veneciano Navajero, al repetir una vez más las alabanzas de Granada, melancólicamente dice, en párrafos antes reproducidos, cómo aquella belleza estaba en trance de desaparición.

«Ya casi en el llano que está al pie del monasterio de Santa Cruz, y a orillas del Genil», sitúa Navajero «otros palacios y jardines, que también eran de reyes moros»; aún llegó a ver «algo de ellos en pie, y se conoce que el sitio era muy apacible, quedando aún algunos arrayanes y naranjos... Más abajo, en el llano, y pasado el puente del Genil..., hay otro palacio que aún se conserva en una buena parte (el Alcázar Genil), con hermoso jardín y gran estanque y con muchos arrayanes, el cual se llama el Huerto de la Reina, lugar también muy apacible. De las ruinas de tantos sitios amenos se infiere que los reyes moros no carecían de nada que pudiera contribuir a los placeres y a la vida alegre» [2].

Mármol Carvajal registra antes de terminar el siglo XVI el abandono y la ruina de los palacios y jardines situados por encima del Generalife, y se refiere a los caseríos de la vega, habitados por labradores: sin duda los nuevos pobladores, burguesía y gente acomodada, no tenían por el campo la afición que sus predecesores musulmanes [3]. «El sitio de la ciudad de Granada

1 Aún lo era no hace más de veinticinco años; hoy el agua llega a sus últimos rincones y están llenas las viejas albercas, aparecidas bajo montones de escombros, en las que se reflejaron antaño los arcos festoneados de los patios de casas y palacios.

2 Fabié, *Viajes por España*, pp. 286-287.

3 «Yten que todos los naturales y labradores de las alquerías desta cibdad que en las alquerías tienen casas, se vaya a beuir a ellas y las casas que en la cibdad tovieren las vendan a cristianos» (*Las capitulaciones para la entrega de Granada*, por Garrido Atienza, p. 142). Esas palabras de un documento del Archivo de la

— escribe Mármol — como se ve el día de hoy, es maravilloso y harto más fuerte de lo que desde fuera parece, porque está puesta en unos cerros muy altos..., y ocupando los valles que hay entre ellos, se extiende largamente por un espacioso llano a la parte de poniente, donde está una hermosísima vega llana y cuadrada, llena de muchas arboledas y frescuras, entre las cuales hay muchas alcarias pobladas de labradores y gentes del campo, que todas ellas se descubren desde las casas de la ciudad». Desde éstas la vista seguía siendo «jocunda y muy deleitosa en todo tiempo del año. Si miran a la vega, se ven tantas arboledas y frescuras, y tantos lugares metidos entre ellas, que es contento; si a los cerros, lo mesmo; y si a la sierra, no da menor recreación verla tan cerca, y tan cargada de nieve la mayor parte del año, que parece estar cubierta con una sábana de lienzo muy blanca». «Fuera de la ciudad, a la parte de la vega, hay grandes huertas y arboledas que se riegan con el agua de las acequias». Las salidas «hacia la parte de la vega son llanas y muy deleitosas de arboledas, y las que responden a la parte de la sierra no con menor recreación, se sale por ellas entre cármenes y huertas de muchas frescuras, especialmente saliendo por la puerta del Albaicín, que llaman Fex el leuz, donde están los cármenes de Aynadamar, y por la ribera del río Darro arriba» [1].

Debemos al clérigo don Luis de la Cueva, cuyos *Diálogos* se editaron en Sevilla en 1603, la interesante noticia, que confirma las palabras de Navajero, de que antes «del alzamiento (de los moriscos, en 1569) estaban los montes [próximos a Granada] con sus laderas cubiertos de árboles que apenas se vía el suelo» [2].

Casa de Zafra sobre el apartamiento y separación de moros y cristianos, redactado poco después de la conquista de Granada, comprueban que sus vecinos tenían fincas en sus contornos, a las que antes se dijo iban a pasar temporadas.

[1] *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada*, por Mármol Carvajal, I, segunda impresión, cap. V, p. 17; cap. VII, pp. 27-29; cap. IX, p. 31; cap. X, pp. 35-36. La primera impresión, en Málaga 1600; el privilegio para ella es de 1599, pero obtuvo otro anterior en 1580.

[2] *Diálogos de las cosas notables de Granada*, por el licenciado Luys de la Cueua (Sevilla 1603), p. Aiiii.

Hoy, los lugares altos por encima de la Alhambra y del Generalife, *Dār al-ᶜarūsa* y los Alijares, siguen abandonados y sedientos, lo mismo que *Dār al-wīd*, cerca del Genil. De las huertas del Realejo quedan menguados restos; desaparecieron totalmente los jardines del Alcázar Genil, cuyas albercas llenan tierras y escombros; como recuerdo de los ponderados cármenes de Ainadamar tan sólo se encuentran fragmentos de vasijas árabes esparcidos por sus solares y varias albercas destrozadas, y las laderas de los cerros que bordean el Darro antes de llegar a Granada, excepto la arboleda del Sacromonte, y pocos lugares más, son amarillentas tierras de secano. A tantos lugares florecientes hace quinientos años, no llega hoy el agua, que llevada con medios primitivos y esfuerzo grande les prestó entonces admirable frondosidad [1].

Otras ciudades. — Rodeada de huertas y jardines describe el Idrīsī a Zaragoza; en Daroca dice que había muchos jardines y viñedos [2]. Al-Ḥimyarī escribió que el agua del Jalón se utilizaba en Ricla para el riego de los jardines próximos; Fraga estaba rodeada de abundantes jardines, sin paralelo posible; cercaban por todos lados a Huesca, de fértil suelo, jardines y huertas frondosas de árboles frutales, regados con el agua del río que atravesaba la parte central de la ciudad [3]; al oeste de Guadalajara, bordeaban las orillas de su riachuelo jardines, huertas, viñas y variadas plantaciones [4].

«¡Qué admirables son los altos árboles que rodean Badajoz! Tu hermoso río atraviesa el valle semejante a una hendidura en una capa rayada», cantaba el visir Abū ᶜAmr Ibn al-Fallās. En

1 Visión optimista de los alrededores de Granada poco antes de mediar el siglo XIX es la de M. Lafuente Alcántara, en *El Libro del viajero en Granada* (Granada 1843), pp. 19, 21, 25, 26 y 28.

2 *Idrīsī*, edic. Dozy y de Goeje, pp. 189 y 190 del texto árabe y 230 de la trad. francesa.

3 Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, pp. 24, 78 y 195 del texto árabe, y 31, 98 y 236 de la trad. francesa.

4 *Idrīsī*, edic. Dozy y de Goeje, p. 189 del texto árabe y 229 de la trad. francesa.

sus alrededores, el soberano al-Mutawakkil construyó una almunia llamada al-Badīᶜ, a la que iba con sus familiares a banquetear alegremente o a descansar entre árboles y flores [1].

Jardines y huertos había en los contornos de Silves; los abundantes de Santarem producían frutos y legumbres de todas clases [2].

Poseía Écija huertas y jardines frondosos y cercados de hermosa vegetación. Rodeaban a Hornachuelos viñas y huertas en gran cantidad, y a Jerez viñas, en unión de olivos e higueras. Por ambas orillas del río de la Miel, de Algeciras — *Wādī al-ᶜasal*— se extendían jardines y huertas [3]. Viñas, huertas y arboledas circundaban Loja [4].

De otra ciudad levantina, Játiva, existe un testimonio cristiano en el que se dibujan claramente sus contornos. Jaime I cuenta en su *Crónica* la maravillosa impresión que le produjo a la caída de la tarde la ciudad y su huerta, contempladas por primera vez desde un collado próximo al castillo: «Vimos la huerta más bella que jamás habíamos contemplado, con más de doscientas alquerías en torno, las más hermosas que hallarse pueden, tantas y tan espesas, y el castillo tan noble y la huerta tan bella...» [5].

En la misma comarca Idrīsī describe a Burriana, rodeada de árboles y viñas; a Murviedro, que lo estaba de vergeles regados por aguas corrientes; a Alcira, cuyos bellos contornos abundaban en árboles frutales bien regados; a Denia, en medio de campos cultivados, de viñas y de higueras; a Orihuela, alrededor de la cual se sucedían jardines y vergeles que producían frutos en cantidad prodigiosa [6].

[1] *Ṣubḥ al-aᶜšà*, V, pp. 223-224; *Qalā'id*, p. 151; *Analectes*, I, p. 144 y 421, citados por Pérès, *La poésie andalouse*, pp. 149-150.

[2] *Idrīsī*, edic. Dozy y de Goeje, pp. 180 y 186 del texto árabe y 217 y 226 de la trad. francesa.

[3] *Idrīsī*, edic. Dozy y de Goeje, pp. 176 y 205 y 207 del texto árabe, y 212 y 253, 254 y 256 de la trad. francesa.

[4] Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, II, p. 217.

[5] Jaime I, *Libre dels feyts*, ed. Aguiló, p. 348.

[6] Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, pp. 191, 192 y 193 del texto árabe, y 232, 233, 234-235 de la trad. francesa.

De un jardín murciano, la Rawḍa de Aben-Faraŷ en el arrabal de Sirḥān, nos informa Ibn al-Abbār; uno de los personajes por él biografiados, muerto en 1217-1218, recibió sepultura en dicha Rawḍa [1]. Más expresivas son las palabras de al-Šaqundī: al lado del río de Murcia había «tantos jardines de ramas ondulantes, tantas norias que cantan notas musicales, tantos pájaros gorjeadores y flores alineadas, como habrás oído» [2]. De los jardines de la vega de Lorca, cruzada por múltiples acequias, tan sólo sabemos que se regaban, además, con norias [3].

Describe Pechina el Idrīsī circundada de huertas, jardines, casas de campo, viñedos y campos cultivados [4]. Y al-ʿUmarī alude dos siglos más tarde, a la existencia en el mismo lugar de olivos, viñas y grandes jardines que producían abundantes y variados frutos [5].

En las inmediaciones de la cercana y casi siempre sedienta Almería, dice un autor islámico que las gentes de elevada condición social poseían casas, llamadas *burŷ*, a las que se retiraban, terminados sus quehaceres en la ciudad [6].

Los jardines que rodeaban a Berja, al sudoeste de Almería, fueron cantados en el siglo XI por un natural de esa ciudad; sin duda su lozanía contrastaría intensamente, lo mismo que en Pechina y Almería, con la aridez de los montes y campos inmediatos [7].

En la falda de una montaña, rodeada de jardines, de huertas, de campos, en los que se cultivaba trigo, cebada, habas y toda clase de cereales y legumbres, según Idrīsī, estaba Jaén. Baeza, refiere al-Rāzī, «yace sobre buena vega plantada de muchos

1 *Takmilat al-Ṣila*, de Ibn al-Abbār, ed. Codera, *Bib. Ar. Hisp.*, t. V (Madrid 1887), p. 314, nº 939.

2 Al-Šaqundī, *Elogio del Islam español*, p. 115.

3 Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, p. 172 del texto árabe y 207 de la trad. francesa.

4 *Idrīsī*, edic. Dozy y de Goeje, p. 200 del texto árabe y 245 de la traducción francesa.

5 Al-ʿUmarī, *Masālik*, p. 238.

6 *Analectes*, II, p. 360, según Pérès, *La poésie andalouse*, p. 144.

7 Pérès, *La poésie andalouse*, p. 145.

buenos árboles» [1]. Hasta en lo alto del cerro, pedregoso y sediento, en el que se extingue Medinaceli, había en el siglo XI un jardín suspendido, cerca del río *(sic)* y frente al palacio [2].

Leopoldo Torres Balbás.

HALLAZGOS NUMISMÁTICOS MUSULMANES [3]

III

Nº 43. — Don Silverio Solbes Blasco adquirió en Barcelona un lote de 39 *dirhemes*, procedentes de un hallazgo ocurrido en la provincia de Jaén, hace pocos años. Debo la información y el haber podido examinarlos a la bondad del mismo adquirente, sin que le haya sido posible averiguar otras circunstancias del hallazgo.

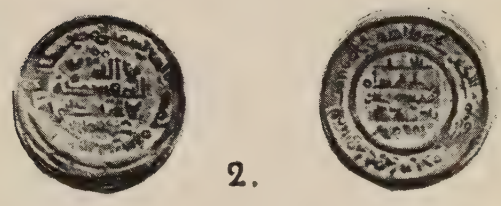
1, *dirhem* de ʿAbd al-Raḥmān II, año 233 h., Vives, nº 202; 1 de ʿAbd al-Raḥmān III, año 321 h., Vives, nº 378; 3 del mismo, año 333, Vives, nº 397; 1 del mismo, año 332, Vives, nº 398; 1 del mismo, año 335, Vives, nº 411; 1 del mismo, año 338, Vives, nº 418; 1 del mismo, año 336, Vives, nº 412; 1 del mismo, año 341 (?), Vives, nº 437; 2 del mismo, año 345, Vives, nº 428; 1 del mismo, año 348, Vives, nº 442; 1 de al-Ḥakam II, año 352, Vives, nº 450; 2 del mismo, año 355, Vives, nº 454; 1 del mismo, año 361, Vives, nº 462; 1 del mismo, año 361, Vives, nº 481; 1 de Hišām II, año 370, Vives, nº 505; 2 del mismo, año 381, Vives, nº 514; 1 del mismo, año 382, Vives, nº 515; 1 del mismo, año 387, Vives, nº 533; 1 del mismo, Vives, nº 553, pero

[1] Gayangos, *Memoria*, apud *Mem. de la Real Acad. de la Hist.*, VIII, p. 39.

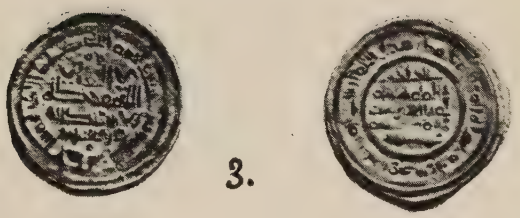
[2] Pérès, *La poésie andalouse*, p. 440.

[3] Véase Al-Andalus, vols. XIV (1949), fasc. I y XV (1950), fasc. I.

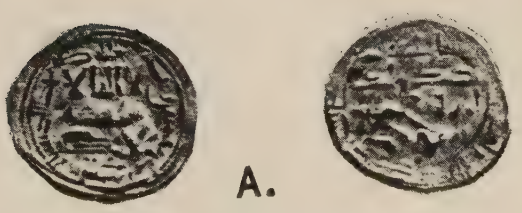
1.



2.



3.



A.

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
R.

del año 388; 1 del mismo, año 390, Vives, nº 629, ceca Fez; 1 del mismo, año ilegible; 1 del mismo, año 391, Vives, nº 549; 3 del mismo, año 392, Vives, nº 569; 1 del mismo, año 395, Vives, nº 581; 1 del mismo, año 395, Vives, nº 640, pero عبد الملك en el exergo; 1 del mismo, año 397, Vives, nº 584, pero sin la centena; 2 de Muḥammad II, año 399, Vives, nº 681; 1 del mismo, año 400, Vives, nº 688; 1 de Sulaymān, año 400, Vives, nº 691, y otro del mismo, del año 400, Vives, nº 694.

Como se ve, el hallazgo, además de dar el hecho económico de la circulación de un numerario califal, entre el que quedaba un *dirhem* de ʿAbd al Raḥmān II, aporta nuevas variantes a las registradas por Antonio Vives, en sus *Monedas de las dinastías arábigoespañolas* (1893); estas novedades van reproducidas en la adjunta lámina.

Nº 1; Hišām II; ceca الاندلس. Año 388. سنة ثمان وثمانين, variante del nº 553 de Vives.

Nº 2; Hišām II; ceca الاندلس. Año 395; en una sola línea en el exergo de la I. A. عبد الملك. En la I. O. سنة خمس وتسعين, variante del nº 640 de Vives.

Nº 3; Hišām II; ceca الاندلس. Año 397; variante del nº 584 de Vives, por tener en el numeral sólo سبع وتسعين.

Nº 44. — En la sierra inmediata al pueblo de Macael, y «en ocasión de proceder a abrir un camino por donde pudieran transitar los carros que transportan el mármol que se extrae en aquella comarca», ha sido hallada una considerable cantidad de moneditas de plata del reino de Granada. Trátase de más de medio millar de divisores del *dirhem*, unos seiscientos aproximadamente, según referencias de don Ladislao Ros, quien nos ha facilitado el estudio de una tercera parte del hallazgo, llegada a su poder en abril de 1950 [1].

1 El señor Ros pertenece a la firma Soler Hermanos y Cª, S. L., de Barcelona, fábrica de aserrar mármoles, que explota canteras propias en aquella zona almeriense. He tenido noticia de todo ello gracias al señor Cruxent Pruna, de Barcelona, quien también ha intervenido diligentemente para que pudiera ser estudiado el hallazgo.

Macael es lugar de la cuenca del Almanzora, en cuya vertiente derecha se halla, en zona que es camino natural hacia el mar desde la divisoria de aguas de los Filabres. En la vertiente sur de esta última sierra, en Lucainena de las Torres, ha habido otro hallazgo de monedas que se conservaban en una vasija, constituído por más de 180 doblas y cerca de 2.000 *dirhemes*, pertenecientes algunas de aquéllas al XII califa almohade, Abī Ḥafṣ al-Murtaḍà. Con anterioridad a éste, hubo otro hallazgo en el mismo pueblo, también de *semidirhemes* almohades [1].

El escrutinio de dicha tercera parte del tesorillo, da el siguiente resultado: 140 *semidirhemes* de la ceca de Granada; 24 con غالب || ٧٥; otros 2 de la misma inscripción, pero de acuñación distinta; 1 de Málaga; 1 de Almería y 16 de Ceuta; 3 cuartos de *dirhem* de ceca Granada y 4 cuartos de la misma ceca y distinta acuñación, o sea, un total de 142 *semidirhemes*.

Los *semidirhemes* pesan 0,50 gr. por término medio; los cuartos 0,30 gr.; miden unos 10 u 11 milímetros los primeros, y unos 8 milímetros los segundos, siendo cuadrados y bastante regulares, en su inmensa mayoría.

El sistema monetario a que pertenecen todas estas moneditas está basado en el *dirhem* almohade, de 14 milímetros de lado, equilátero, que dió lugar a que los cristianos lo designaran con el nombre de *moneta alquilatorum* o *alquilatos*, como se ve en documentos del siglo XIII [2]. En Granada abundó la mitad de la unidad anterior — la cual a su vez era ya *semidirhem* respecto del *dirhem* propiamente dicho —, con lo que las piezas de este tesorillo son *semidirhemes* granadinos, mitad de los almohades, de 10 milímetros de lado, los cuales tiene como divisores al cuarto de *dirhem* de 6 milímetros.

Hay 148 *semidirhemes* de la ceca de Granada, correspondientes al nº 5 de Codera [3], que es el 2.207 de Vives [4]. En la

[1] Véase Seco de Lucena, Luis, *Hallazgos de monedas árabes*, en AL-ANDALUS, XIV [1949], pp. 467-469.

[2] Véanse estas voces en nuestro *Glosario hispánico de Numismática*, (1946), así como la voz *millarés*.

[3] *Tratado de Numismática arábigo-española* (1879), p. 239.

[4] *Monedas de las dinastías arábigo-españolas* (1893), p. 383.

primera área: لا اله الا || الله محمد || رسول الله y en la segunda: غرناطة || بمدينة || ضرب. No ofrecen, pues, novedad alguna respecto de los ejemplares registrados por los tratadistas. Se reproducen tres en la adjunta lámina (nos 1-3).

Un ejemplo presenta la particularidad de tener el cuño de la II A., repetida en la I A., o sea, leyéndose en ambos lados: غرناطة || بمدينة || ضرب, circunstancia no señalada en los repertorios [1].

En el tesorillo existen 24 ejemplares correspondientes al nº 7 de Codera y 2.193 de Vives. En I A. لا اله الا || الله y en la II A. غرناطة || الا الله تع || ولا غالب. Caracteriza a esta acuñación el mote de los nazaríes, en la forma ولا غالب || الا الله [2] (Nos 5-7).

Pertenecen a la ceca de Ceuta 16 ejemplares del tesorillo, correspondientes al nº 2.199 de Vives. En I A. لا اله الا | الله محمد || رسول الله. En II A. سبتة || الا الله || ولا غالب (Nos 8 y 9).

Un solo ejemplar de ceca Málaga se halla en el tesorillo. Es de especial interés, por no figurar en el repertorio de Vives. Su descripción es así: I A. لا اله الا || الله محمد || رسول الله; II A. مالقة || امنها || الله, donde a la mención tópica se añade la protesta de fe امنت بالله [3] (Nº 10).

Un solo ejemplar también de *semidirhem*, corresponde a la ceca de Almería, nº 8 de Codera. En I A. لا اله الا || الله محمد || رسول الله como el nº 2.207 de Vives. En II A. ضرب || بمدينة || المرية (Nº 11). Es, pues, variante que hay que añadir a Vives, tras el nº 2.208.

Se hallan dos ejemplares de *semidirhemes* en el tesorillo, sin ceca y con leyendas solamente religiosas. En I A.

[1] En lo sucesivo ambas áreas de la moneda serán designadas, respectivamente, I A. y II A.

[2] Sin el و inicial la registra Codrington, en *A Manual of musulman Numismatics* (1904), p. 36.

[3] Se halla en Codrington, *A Manual*, p. 32.

بالله || لا قوة الا (*Corán*, XVIII, 37) [1]; en II A. الهكم || الله واحد (*Corán*, II, 158) [2] (Nº 12).

No los registran ni Codera ni Vives.

Un *semidirhem* del tesorillo presenta en I A. لا اله الا || الله y en II A. محمد || رسول الله. Corresponde al nº 2193 de Vives, pero, falto de la tercera línea, en la II A. no tiene mención tópica alguna (Nº 13).

Siete cuartos de *dirhem* de Granada figuran en el tesorillo, de los que tres presentan en I A. امنوا || اللذين || ولى الله y en la II A. امنها الله || بغرناطة || ضرب, donde a la indicación de ceca se añade la protesta de fe (Nos 14 y 15). Son variantes del nº 2.208 de Vives.

Cuatro cuartos presentan en la I A. العالمين || رب || الحمد الله y en II A. عبد الله || من || وما النصر. Corresponden al número 2.213 de Vives. (Nos 16 a 18).

El precedente hallazgo nos da, entre otros datos históricos de interés, los siguientes hechos: 1º La coexistencia de las acuñaciones de las cecas de Granada, Málaga, Almería y Ceuta; se conocen también piezas de Guadix [3]. 2º La coexistencia de los cuartos con los *semidirhemes*, quitando el carácter de *raros* que aquellos tenían en algunos repertorios, si bien se ha de reconocer que las monedas divisionarias siempre son más escasas que las unidades respectivas. 3º El atesoramiento en zona con salida al mar, en posible evasión ante la guerra o reconquista cristiana. 4º El carácter de continuación de lo almohade que tiene Granada, verdadera taifa de aquel reino.

FELIPE MATEU Y LLOPIS.

1 Codrington, p. 27.
2 Codrington, p. 30.
3 Vives, nº 2.198.

Adición a la p. [16]. Córdoba. LA MUNYAT NAṢR. — En el *Rawḍ al-Miʿṭār* de al-Ḥimyarī, hay algunas noticias complementarias de las dadas anteriormente sobre la *munyat Naṣr* de Córdoba. Situada al occidente de esta ciudad se la llamaba también *Arḥā' al-ḥinnā'* (molinos de alheña); era una ciudad espaciosa, con notables construcciones, levantada por el imām ʿAbd Allāh b. Muḥammad. ʿUbayd Allāh b. Yaḥyà (m. 298 = 911) alude en un poema a un palacio terminado en ese lugar, visible desde Córdoba, rodeado de jardines; el río corría bajo sus parques.

El ángulo sudeste de esta *munya*, al borde del río, se llamaba al-Rakīn y estaba cubierto de olivos. A fines del siglo X y a comienzos del siguiente, el espacio comprendido entre al-Rakīn y el Guadalquivir, fresco y sombreado, era el paseo preferido de los bebedores y de los elegantes cordobeses [1].

Adición a las pp. [30 y 31]. — *Sevilla.* «La Pradera de Plata», en las inmediaciones de Sevilla, junto al Guadalquivir, es célebre por el encuentro de la famosa Rumaykiyya, que en ella lavaba, con el soberano Muʿtamid (1069-1091), preliminar de su boda [2].

Según Maqqarī, en una extensión de veinticuatro millas se podía navegar por el Guadalquivir en las inmediaciones de Sevilla, siempre a la sombra de las alamedas y de los árboles frutales. Diez parasangas a lo largo del Guadalquivir se veía en ambas orillas una no ininterrumpida multitud de edificios, lujosas quintas y elevadas torres [3].

1 Lévi Provençal, *La Péninsule Ibérique au moyen-age*, pp. 180 del texto árabe y 226 de la trad. francesa.

2 Dozy, *Scriptorum arabum loci de Abbadidis* (Leyden 1846-1863), II, pp. 151-152 y 225-226, y III, pp. 240-242; Maqqarī, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne* (Leyden 1861), II, p. 568.

3 Maqqarī, *Analectes*, I (Leyden 1855), pp. 128 y 228.

ÍNDICE DE LUGARES [1]

Africa, 37.
Agmāt, 30.
Al-Andalus, 14, 29.
Alarcos, 21.
Alcalá de Guadaira, 30.
Alcira, 48.
Alemania, 7.
Alfacar, 43.
Algeciras, río de la Miel (*Wādī al-ᶜasal*), 48.
Aljarafe, 30.
Almanzora, 52.
Almería, 49, 52, 54.
Al-Ruṣāfa, 14.
Andalucía, 2, 3.
Armilla, 42.
Atlántico, 35.

Badajoz, 47; almunia al-Badīᶜ, 48.
Baeza, 49.
Barcelona, 50.
Baza, 31.
Burgos, Real Monasterio de las Huelgas, 31.
Burriana, 48.

Calatrava, 13.
Castilla, 27.
Castillo, 9.
Ceuta, 52-54.
China, 35.
Córdoba, 10, 13, 14, 16-18, 34; alcázar, 16; al-Muṣḥafiyya, 17; al-Ruṣāfa (Arruzafa), 14; *Bāb al-ᶜAṭṭārīn*, 16; *Bāb al-Yahūd*, 18; *Dimašq*, 17; *Faḥṣ al-rabī*, 17; *Faḥṣ al-sudd*, 17; *Faḥṣ al-Surādiq*, 14; *Faḥṣ al-surrāq*, 17; *Ḥayr al-Zaŷŷālī*, 17-18; *madīna*, 18; *maqburat al-rabaḍ*, 16; *Marŷ al-jūr*, 17; *Marŷ al-naḍīr*, 17; *munyat ᶜAbd Allāh*, 16; *munyat al-Mugīra*, 16; *munyat ᶜAŷab*, 15; *munyat Naṣr*, 16; *munyat Zubayr*, 17; *Qaṣr al-badīᶜ*, 17; *Qaṣr al-bustān*, 16; *Qaṣr al-fārisī*, 17; *Qaṣr al-ḥācbir*, 16; *Qaṣr al-maᶜšūq*, 16; *Qaṣr al-mubāra*, 16; *Qaṣr al-rawḍa*, 16; *Qaṣr al-Rustāq*, 17; *Qaṣr al-surūr*, 17; *Qaṣr al-tāŷ*, 17; *Qaṣr al-zūhūr*, 16; *rabaḍ al-rawḍa*, 14; Zahira, 16.
Córdoba, sierra de, 14.

Daroca, 47.
Darro, 34, 36-39, 43, 44, 46, 47.
Denia, 48.

Écija, 48.

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

España, 2, 5, 6, 8, 9, 10.
Europa, 10, 36.
Évora, 13.

Fez, 51.
Filabres, 52.
Florencia, 37.
Fraga, 47.
Francia, 6, 8.

Genil, 34, 36, 38, 41, 44, 45, 47.
Granada, 3, 6, 11-13, 30, 34-41, 43-47, 51, 52, 54; Acequia Real, 38, 45; alameda de Mu'ammal *(Ḥawr Mu'ammal)*, 40; Albaicín, 39, 42, 43; Alcazaba Vieja, 34; Alcázar Genil o Huerta de la Reina, 41, 45, 57; Alhambra, 38, 39, 44, 45, 47; Antequeruela, 39, 41; barranco de Mócbol, 35; Bibataubin *(Bāb al-Ṭawwābīn)*, 39, 40; Bibnexde, Bibnest o puerta de los Molinos o de Gūéjar, 41; calle de Santiago, 40; cármenes de Ainadamar (*ʿAyn al-damʿ* = Fuente de las lágrimas), 12, 42, 43, 46, 47; carrera del Genil, 40; Cartuja vieja, 42; cementerio de Sahl ibn Mālik, 43; cerro de Alhabul o de Habul, 41; cerro de los Mártires, 41; Churro o Mawror, 34; *Dār al-ʿarūsa*, 47; *Dār al-bayḍā'* (Casa blanca), 40; *Dār al-gazí*, 42; *Dār al-wīd*, 47; ermita de los Mártires, 41; fortaleza de la Calahorra, 43; fuente de Alfacar, 38; Generalife, 38, 39, 44, 45, 47; Genín Alcadí, 42; Genín Alfaraz o Alfariz, 42; Genín Aljat o Algar, 42; Genín Aljof, 42; Genín Cidi Hamet, 42; Genín Cidi Mocliz, 42; *Ḥawr*, 40; huerta Daravenar, 34; huerta de al-Manŷara mayor y menor, 39; huerta de ʿIṣām, 39; huerta y casa del Nublo, 42; huertas, arrabal y puerta de al-Fajjārīn, 39, 40; huertas del Realejo, 47; jardín de la Tumba o del Estanque del valle (?), 35; jardín llamado Ribera de Hixam, 35; los Alijares, 47; los Mártires, 38, 39; molinos de Jaranbí, 39; monasterio de San Jerónimo, 42; monasterio de Santa Cruz, 45; Naŷd, 40, 41; pago o haza de Darahudeyl, 42; palacios de don Nuño, 34; puente del Genil, 45; puerta de Bibarrambla, 39; puerta de Elvira *(Bāb Ilbīra)*, 43; puerta de Fajalauza *(Bāb Faḥṣ al-lawza)* o del Collado de los Almendros, 42, 46; puerta y calle de Bibalachar, 39, 40; Realejo, 39, 40; Sabīka de la Alhambra, 41, 42; Sacromonte, 47; Torres Bermejas, 39; Vega, 34, 37, 39; vega o jardín del Barranco, 35; *ŷanna* del Arín, 35; *ŷanna* llamada de Cádah ben Sahnuc, 35; *zāwiya* del Liŷām (de la Brida), 41.
Guadalajara, 47.
Guadalquivir, 13, 15, 16, 18, 30.
Guadarrama, 5.
Guadix, 30, 32, 54.

Holanda, 8.
Hornachuelos, 48.
Huesca, 47.

Inglaterra, 8.
Italia, 8, 10, 36.

Jaén, 11, 49. 50.
Jalón, 47.
Játiva, 48.
Juballa, castillo de, 28.

Loja, 48.
Londres, 8.
Lorca, 49.
Lucainena de las Torres, 52.

Macael, 51, 52.
Madīnat al-Zahrā', 15.
Madrid, 5, 7-9; Atocha, 8; Buen Retiro, 8; Moncloa, 5; Prado, 8.
Málaga, 32, 33, 52-54; Huerta del Rey, 33.
Medinaceli, 50.
Milán, 37.
Murcia, 11; arrabal de Sirḥān, 49; *rawḍa* de Ibn Farâŷ, 49.
Murviedro, 48.

Orihuela, 48.

Pardo (El), 5; Zarzuela, 7.
París, 7, 8.
Pechina, 49.

Qayrawān, 14.

Ricla, 47.
Roma, 8, 37.

Santarem, 48.
Sevilla, 30, 31, 34, 46; *al-buḥaira al-ḳubrà*, 30; alcázares de la Buḥayra (la Laguna), 30; *Bāb Ŷabwar*, 30; Caños de Carmona, 30; Puerta de Carmona, 31; Puerta del Osario, 31; *Ŷannat al-Muṣallà* (Jardín del Oratorio), 30.
Sierra Elvira, 13.
Silves, 48

Tajo, 20-26.
Tíber, 37.
Toledo, 3, 18, 20-27; *al-munya al-manṣūra* (almunia real), 19-21; almunia de Alcardeto, 22-23; arrabal, 24; azuda de Asomail o Azumel, 24; azuda de la Alberca, 26; azuda de la huerta de Ajenjo Díaz, 26; azuda de la Islilla, 26; azuda de los palacios de Galiana, 26; azuda de Raçaçu, 26; azuda de San Pedro el Verde, 26; azuda frontera del jardín de don Pedro Manrique, 26; *Bāb al-majāḍa* o *bāb al-taffālin*, 24; baño de la Cava, 24; convento de San Pedro, 24; fábrica de Armas, 26; huerta de Bargas, 24; huerta de la Alcurnia, 25; huerta de Laytique, 26; huerta del Ayuneina, 22; huerta del Granadal y de la Tesorería, 24; huerta del Rey, 18, 22, 23, 26; huerto del Foso (al-hafra), 24; *marŷ al-qāḍī*, 24; *maŷlis al-nāᶜūra*, 20; palacio de Galiana, 23, 27; puente de Alcántara, 19, 24, 25; puente de San Martín, 25; puerta de Bisagra, 26; puerta de los Judíos, 24; Santa Leocadia, 25; Vega, 23.

Valencia, 10, 27, 29; al-Ruṣāfa, 29; alcázar, 27; huerta mayor de Villanueva, 27; *Manzil ᶜAṭā*, 29; *Manzil Naṣr*, 29; *munya* de Ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz, 27; Ŷisr, 29.
Venecia, 37.

Zaragoza, 27, 47.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ᶜAbd al-ᶜAzīz, 32.
ᶜAbd al-Bāsiṭ b. Jatīl b. Sāhūn al-Malaṭī, 36.
ᶜAbd al-Raḥmān I, 14.
ᶜAbd al-Raḥmān II, 16, 50, 51.
ᶜAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir, 14, 16, 50.
ᶜAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Kabīr b. Yaḥyà b. Wāfid ibn Muḥammad al-Lajmī, 19.
ᶜAbd al-Wāḥid (al-Mazlū), 40.
ᶜAbd Allāh, 16.
Abū ᶜAmr Ibn al-Fallās, 47.
Abū Ḥafṣ al-Murtaḍà, 52.
Abū-l-Fidā', 19.
Abū-l-Muṭarrif Ibn ᶜAmira, 29.
Abū Muḥammad ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī, 20.
Abū ᶜUṯmān Ŷaᶜfar ben ᶜUṯmān al-Muṣḥafī, 17.
Abū Ŷaᶜfar Aḥmad b. ᶜAbd al-Malik ibn Saᶜīd, 40.
Abū Yaᶜqūb Yūsuf, 30.
Abū Yazīd, 14.
Alfonso VI, 13, 20, 21.
Alfonso XI, 23.
Alfonso el Sabio, 34.
Al-Fatḥ, 17.
Al-Fatḥ ibn Jāqān, 18, 20.
Al-Ḥakam I, 15.
Al-Ḥakam II, 16, 17, 50.
Al-Ḥimyarī, 47.
ᶜAlī ibn Aḥmad, 28.
Alī ibn Yūsuf, 21.
Al-Mallāḥī, 50.
Al-Ma'mūn ben Ḏī-l-Nūn, 19, 20.
Al-Manṣūr ibn Abī ᶜĀmir, 27,28.
Al-Muᶜtamid, 16, 30.
Al-Mutawakkil, 48.
Al-Rāzī, 14, 49.
Al-Ruṣāfī, 29.
Al-Šaqundī, 18, 30, 33, 40, 49.
Al-ᶜUmarī, 34, 43, 49.
Al-Wacāšī, 28.
Ayyūb, 14.

Bādīs, 40.
Bertant (François), 6.
Boabdil, 39.
Bowles (Guillermo), 9.
Brunel, 6.
Burckhardt, 10.

Carlos III, 26.
Carlos V, 6.
Cervantes, 6, 26.
Cernuscolo de Guzmán (Luis), 25.
Cid Campeador, 27.
Codera, 52-54.
Cueva (Luis de la), 46.

D'Aulnoy, 7.

Felipe II, 25.
Fernando III, 18, 30, 31.

Garcilaso, 25.
González de Lara (Nuño), 34.
Guzmanes, 23.

Hafṣa bint al-Ḥāŷŷ al-Rakūnī, 40.
Harīz ibn ᶜUkāša, 13.
Hišām II, 50, 51.

Ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz, 27.
Ibn al-Abbār, 29, 49.
Ibn al-Jaṭīb, 31, 33, 35, 40, 42.
Ibn ᶜAmmār, 17.

Ibn Bassām, 19.
Ibn Baṭṭūṭa, 35, 42.
Ibn Ḥammāra, 2.
Ibn Ḥawqal, 14.
Ibn Ḥazm, 16.
Ibn Saʿid, 16, 17.
Ibn Šuhayd, 18.
Ibn Zaydūn, 17.
Idrīsī, 18, 29, 33, 47-49.
Isabel de Portugal, 6.

Jaime I, 29, 48.
Jimena, 27.
Jiménez de Rada (Rodrigo), 20, 22.
Jovellanos, 8.
Juan II, 42.

Laurent, 5.
Lorenzana, cardenal, 26.
Lucas de Iranzo (Miguel), 42.
Lucio Marineo Sículo, 25.
Luna (Alvaro de), 42.

Maqqarī, 19, 32.
Mármol Carvajal, 43, 45, 46.
Mártir de Anglería (Pedro), 36, 37.
Mateu y Llopis (Felipe), 1, 54.
Morgado, 31.
Muḥammad II, 51.
Muḥammad al-Nāṣir, 32.
Muḥammad ibn al-Ahmar, 38.
Muḥammad ibn ʿAlī ibn Faraḥ al-Šafra (?), 32.
Mūsà ben Nuṣayr, 32.
Múnzer (Jerónimo), 30, 34, 36.

Navajero (Andrea), 3, 6, 23, 37, 42, 43, 45, 46.
Núñez de Castro, 7.

Ordoño II, 13.

Palencia (Alonso de), 33.
Pérès (Henri), 2, 17.
Ponz (Antonio), 8, 9.
Porfirogeneta (Constantino), 16.
Pulgar (Fernando del), 31, 33.

Qāsim ben al-Riyāḥī, 17.

Reyes Católicos, 3, 13, 31, 33, 36, 39, 42.
Ros (Ladislao), 51.

Sancho Ramírez, 21.
Santiago, maestre de, 33.
Solbes Blasco (Silverio), 50.
Sulaymān, 51.

Torres Balbás (Leopoldo), 1, 50.

Unamuno (Miguel de), 9.

Valera (Diego de), 31, 33.
Vives (Antonio), 50-54.

Wāḍiḥ, 15.

Yaʿqūb al-Manṣūr, 21.

Zaŷŷālī, 17.
Zubayr ibn ʿUmar al-Mulaṭṭam, 17.

VARIEDADES

«QARRĀN» = 'CORNUTO'

Nella nota in Al-Andalus, XV, 106-108, S. M. Stern ha sagacemente ritrovato in un verso di Ibn ʿUbāda la parola *qarrān* nel significato di «cornuto», «marito tradito», e stabilito così la sua presenza in Spagna fin dal secolo XI. Tuttavia la sua affermazione: «Por lo que hace al árabe, la expresión aparece sólo en los dialectos occidentales, y evidentemente deriva del romance de al-Andalus», non è completamente essatta. Se non proprio nella forma precisa del vocabolo *qarrān*, la metafora delle corna come simbolo dell'infedeltà coniugale appare in arabo in età molto più antica, e senza dubbio indipendentemente dall'uso analogo delle lingue romanze. Ciò era stato notato fin dal 1902 da Adam Mez, *Abulḳâsim, ein bagdâder Sittenbild*, p. LVII-LVIII (nota a p. 125_{11}): «القرنان, Der Hörnerträger = Hahnrei ist nicht altorientalisch. Der Lisân s. v. قرن berichtet nach alazharî, dass der Ausdruck nur städtisch, in der Wüste unbekannt sei. Als Synonym dafür wird ذو القرنين gebraucht, Agh. X, 103, als Verbum حمل القرون, Agh. XI, 100».

Vale la pena di notare che dal passo del *Lisān al-ʿArab* (XVII 217_{14-16} risulta che il vocabolo *qarnān* (che figura in Dozy, ma da fonte molto recente) era già registrato dai lessicografi Kurāʿ (ossia ʿAlī b. al-Ḥasan al-Hunā'ī al-Dawsī [1] detto Kurāʿ al-Namal, morto dopo il 307) e al-Azharī (Abū Manṣūr Muḥammad b. Aḥmad 282-

1 *GAL*, I, 515, S. I, 201: è errata la lezione al-Ru'āsī, che Brockelmann preferisce, forse in seguito a lettura frettolosa di Yāqūt, *Iršād al-arīb* V 112.

370) nel suo *Tahḏīb al-luga* [1]. E i due versi nel *Kitāb al-Agānī* citati da Mez sono anche più antichi: il primo (*Agānī*, X, 103_1) è di un poeta Abū-l-Naḍīr, che vien detto essere stato contemporaneo di Abān al-Lāḥiqī, morto nel 200; il secondo (*Agānī*, XI, 100_3) è di un Abū Mūsà al-Aʿmà, che dal contesto risulta esser presso a poco della stessa età, giachè la cantatrice Dufāq che è oggetto della satira del poeta, era stata schiava di Ḥamdūna, figlia del califfo al-Rašīd.

La metafora delle corna era già dunque di uso corrente in arabo alla fine del secondo secolo dell'Ègira. Donde essa vi sia giunta, e in quale relazione stia coll'uso analogo delle lingue romanze e del greco, rimane ancora da indagare [2].

G. Levi Della Vida.

CARTAS «DE TIJERA» Y CARTAS «EMPAJARADAS»

En una nota de la señorita Soledad Gibert Fenech, titulada *Sobre una extraña manera de escribir* y publicada en Al-Andalus, XIV [1949], pp. 211-213, la autora daba a conocer cinco poemitas de Ibn Jātima de Almería (siglo XIV) relativos a un método de escritura «consistente en recortar con tijeras las letras en el papel, no dejando en éste más que el hueco» y afirmaba que agradecería cualquier indicación que sobre el asunto pudiera facilitársele.

Nuestro colaborador S. M. Stern ha encontrado, en efecto, un texto castellano paralelo y contemporáneo, y ha tenido la atención de comunicárnoslo. Se trata de los versos 91-100 de los *Proverbios morales* del Rabí Semtob de Carrión, que dicen así:

Un astroso cuydava, *y, por mostrar era*
sotil, yo le enbiaua *escripto de tisera.*
El nesçio non sabía *que lo fiz por infinta,*

[1] *GAL*, I, 129, S. I, 197.

[2] Noto di passagio che in Al-Andalus, XV, 197, l'indicazione *Bibliopolis*, come titolo del periodico contenente l'articolo di Monneret de Villard sulle miniature del codice Vaticano arabo 368, va corretta in *Bibliofilia*.

porque yo no quería *perder enel la tynta.*
Ca por non le deñar, *fize vazia la llena,*
y nol quise donar *la carta sana, buena.*
Commo el que tomava *meollos de avellanas*
para sy, y donava *al otro caxcas vanas,*
yo del papel saqué *la rrazón que dezía:*
Con ella me finqué; *díle carta vazía.*

Aunque la situación de ánimo para la utilización del procedimiento es muy distinta en ambos autores, la coincidencia es notable, tratándose además de dos poetas coetáneos, y merece ser señalada. El señor Stern lo hará con más detenimiento en una reseña, que tiene en prensa en la revista *Romance Philology*, sobre la edición de los *Proverbios morales*, por I. González Llubera. Esto no es sino un amable anticipo suyo, por el que le damos las gracias.

Tales pequeñas coincidencias, consideradas por separado, pueden parecer insignificantes; pero algún día se verá que, reunidas unas con otras y relacionadas entre sí, tienen una importancia honda y a veces decisiva.

Y, ya que hablamos de cartas, señalaremos otro estudio del señor Stern, si bien éste no se refiere a procedimientos caligráficos, sino a la manera de disponer el texto epistolar. Sabido es que en los *dīwānes* de Ibn Zaydūn (ed. Kāmil Kīlānī, Cairo 1936, pp. 281-310) y de Muʿtamid de Sevilla *(ibid.)* existen algunos breves poemas «empajarados» *(muṭayyar)*. En ellos el poeta dirige a su corresponsal una pequeña frase amable — un verso — bajo forma de enigma, consistente en que cada letra de dicha frase va designada por el nombre de un pájaro, y las palabras de la frase separadas por el adverbio *ṯumma*. Los nombres de los pájaros se amontonan lo mejor que se puede, formando un contexto, que es el enigma. A. Cour en su estudio sobre Ibn Zaydūn (pp. 129-131) aludió al procedimiento, sin descifrarlo; Kāmil Kīlānī sí lo descifró. Y ahora Stern se ha valido de estos poemas enigmáticos como medio de aclarar otros análogos, cruzados entre Abū ʿOmar b. Māthqa y Yĕhuda Halevi, que hasta ahora habían desafiado la perspicacia de los intérpretes, por no tener en cuenta el antecedente árabe. El estudio de S. M. Stern se titula *Two medieval Hebrew poems explained from the Arabic* y ha aparecido en *Sefarad*, X [1950], fasc. 2°. — *N. de la R.*

RECTIFICACIÓN

Creo un caballeroso deber por mi parte rectificar una apreciación inexacta en la reseña que del libro de J. Gavira, *El viajero español por Marruecos, don Joaquín Gatell* (Madrid 1949), publiqué en AL-ANDALUS, XV [1950], pp. 254-255. Suponía yo desliz del señor Gavira haber traducido en la p. 36 de dicho libro: «en el *nombre* de tropas no incluyo al Majzén», por pensar que el original francés diría *nombre* (='número'). Ahora bien: el original francés de Gatell (p. 43 del ms., cuad. 1) dice: «... Et feites attention qu'au *nom* de troupe je n'y comprend pas le Makhzen...» Tenía, pues, razón el señor Gavira, y el error, que lamento, es solo mío, aunque, en todo caso, es evidente que la frase francesa, dada la fecha en que fué escrita, dista mucho de ser correcta. — *E. G. G.*

LIBROS Y REVISTAS

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS. — A) *Religión:* Lator-Moreno-Gabrieli-Rossi. — B) *Derecho:* Laoust.
FILOLOGÍA Y LITERATURA. — Morland.

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

A) RELIGIÓN

LATOR, Stefano; MORENO, Martino Mario; GABRIELI, Francisco; ROSSI, Ettore, *Cristianesimo e Islamismo* (Quaderni di «Humanitas»), Brescia, Morcelliana 1949, in-8°, 55 pp.

Dans ce livret publié en collaboration, le R. P. Esteban Lator a étudié, pp. 7-18, «L'Islam et le Christianisme en tant que religions» et c'est cet exposé [1] que nous voulons faire connaître dans la présente recension.

L'Islam contemporain cherche sa voie; il est curieux de l'Occi-

1 Nous aurons à nous étendre beaucoup sur l'étude du R. P. Lator. A notre grand regret, nous devons nous taire sur les trois exposés des autres collaborateurs, eux aussi faits de main de maître et très instructifs. Que notre silence ne soit pas interprété en mauvaise part.

dent, il voudrait s'approprier les bénéfices de la culture moderne occidentale, jouer son rôle dans le jeu des grandes influences mondiales et cependant rester lui-même, Islam du XX^e s. comme de l'an mille. Le R. P. Lator le lui rappelle opportunément: la religion chrétienne, bien qu'on le nie en théorie et en pratique, est à la base de la culture occidentale. En conséquence, il s'est proposé de constituer en exposé comparatif des deux religions islamique et chrétienne, exposé ramené aux points essentiels, précis, serré, dense et en même temps clair et nuancé, tâche difficile et nous pouvons le féliciter d'y avoir réussi. Les musulmans, eux si proches et si loin du monde chrétien, verront ce qui les sépare, ce qui les unit, examen préliminaire nécessaire s'ils veulent frayer avec l'Occident. Les Chrétiens apprendront à mieux connaître l'Islam, à mieux diriger leur charité et leur zèle apostolique.

Sur le plan des valeurs spirituelles, il manque à l'Islam la notion et le sens du *surnaturel* qui se trouve complètement en dehors de son horizon religieux. L'Islam orthodoxe et officiel est une religion à *la mesure de l'homme* qui reste dans le simple cadre humain avec le simple concours naturel de Dieu, mis à part la communication d'Allah à son Prophète (que d'ailleurs les Musulmans considèrent comme en dehors du cours naturel des choses). Celui-ci n'imaginait pas d'autre génération possible que celle de la chair, d'où sa révolte devant un dogme trinitaire. Il s'est fait l'apôtre d'un monothéisme certainement pas plus stricte que celui d'Abraham, mais combien plus ombrageux. De là chez le Musulman une répulsion comme instinctive pour le dogme chrétien de la Trinité. Du même coup se trouve éliminée toute possibilité d'une Incarnation. Aussi malgré l'élévation d'une bonne partie de la morale en l'Islam, l'absence de surnaturel en vient-elle à faire de la religion une sorte de «moralisme» sans le véritable esprit religieux vivificateur, un formalisme minutieux obstacle au véritable perfectionnement intérieur.

Dans le Christianisme, le surnaturel est fundamental: l'immense condescendance du Fils de Dieu fait homme pour faire les hommes participants de la nature divine et faire vivre en ces hommes son amour de Fils pour le Père, dans l'Esprit amoureusement vivificateur, avec un perfectionnement sans limites ici-bas, jusqu'à l'achèvement dans la bienheureuse vision du face à face céleste.

Mahomet se posa en réformateur et déclara vouloir ramener le monothéisme à sa pureté abrahamique, altéré qu'il était par les Chrétiens, proclamait-il. Il s'ensuit que pour un Musulman, une conversion au Christianisme fait l'effet d'une déchéance, d'un retour à une doctrine falsifiée et désuète, importante constatation, quand il s'agit d'apostolat en pays musulman.

Allah, dans sa transcendance absolue, est un Dieu lointain et solitaire. Il est bien omniprésent, omniagent, mais en fait reste extérieur à toutes les causes qui ne sont que des *occasions*, car c'est Lui, l'*Unique Cause*. L'Islam a fortement mis l'accent sur la *puissance* divine. La miséricorde n'est au fond qu'une manifestation de cette puissance, un peu à la manière du potentat oriental qui dispense ses faveurs ou ses pardons à qui il veut et comme il veut, parce qu'il est puissant. C'est ce sentiment de la puissance divine souveraine et infaillible qui met une note de fatalisme dans l'âme musulmane, plus facilement résignée et soumise devant l'inevitable ou ce qui la dépasse. Se livrer, s'abandonner totalement à Allah souverain Maître et Seigneur, c'est cela l'Islam. Confesser son unicité, sa transcendance absolue prèchée par son Prophète Mahomet, voilà la foi du Musulman qui est sa justification même, justification extérieure imputative, comparable à bien des égards à celle de la Réforme Protestante. Bien que chargé d'énormes péchés, le fidèle qui est resté fidèle à cette confession ne périra pas éternellement, parce que, au fond, il n'y a qu'un péché: nier l'unicité de Dieu prèchée par Mahomet et c'est quitter l'Islam ou être en dehors de l'Islam, ce qui entraîne indifféremment la damnation sans rémission. Justification extérieure imputative qui n'a pas besoin d'intermédiaire soit divin dans la personne d'un Rédempteur, soit humain dans la personne d'un prêtre, d'où l'absence de clergé proprement dit.

On est totalement en dehors de la conception chrétienne: Dieu transcendant, inaccessible, manifesté par le Fils qui est dans le sein du Père, venu pour détruire le péché, négation dans la créature, de la perfection divine reflétée dans cette créature, donc mal [1] déformant la créature et atteignant Dieu en quelque sorte; la grâce divine, ineffable communication de l'Esprit, refaisant dans la créatu-

[1] Tout péché quel qu'il soit.

re l'image divine avec la cooperation de la créature: foi, œuvres, charité.

Tout l'Islam est penché sur son Livre: le Coran, source de foi, code de sa morale, règle de sa «liturgie», le Coran reproduction du prototype éternel, Coran incréé dit une tradition puissante en Islam. Mahomet ne s'est pas donné comme le modèle à imiter. Il n'y a pas à proprement parler, en Islam, d'imitation de Mahomet. L'exemple de Mahomet, l'idéalisation du Prophète de l'Islam est création tardive influencée par la pratique chrétienne. Pour nous, chrétiens, «toute l'Ecriture divinement inspirée est utile pour enseigner, pour convaincre, pour corriger, pour former à la justice». Mais le centre de cette Ecriture c'est le Christ à qui tout tend, vers qui tout est ordonné. Notre vie chrétienne est essentiellement une *imitation du Christ:* le premier-né des Créatures, c'est lui le modèle divinement humain que l'Esprit Saint veut reproduire dans ces créatures qu'il a sauvées par son sang du péché corrupteur de la créature.

Ce que nous venons de dire suffit pour montrer la richesse de l'exposé du R. P. Lator dans un si petit volume, si plein et en même temps si nuancé [1]. Si nous voulions en extraire toute la substance, il nous faudrait le traduire ligne par ligne, qu'on lise donc plutôt ce livret si instructif. — *H. Fleisch.*

B) DERECHO

Laoust, Henri, *Le traité de droit public d'Ibn Taimīya.* I: Traduction annoté de la Siyāsa šarʿīya (Publications de l'Institut Français de Damas), Beyrouth 1948, XLV + 223 pp.

El presente trabajo de Henri Laoust viene a ser continuación de otros anteriormente publicados por el mismo autor sobre Ibn Taimīya [2].

[1] Mentionnons encore dans l'Islam l'absence de Magistère Doctrinal définissant la règle de foi, ce qui a dû favoriser la pullullation des sectes, pense justement le R. P. Lator.

[2] Merecen destacarse los dos siguientes: *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimīya,* Le Caire, 1939, y *La biographie d'Ibn Taimīya d'après*

En una breve y sustanciosa introducción, subraya la extraordinaria importancia y la innegable utilidad que puede reportar el estudio de las doctrinas político-sociales en el Islam medieval, sin cuyo conocimiento no es fácil comprender la evolución contemporánea de las sociedades musulmanas ni la auténtica base doctrinal de ciertos sistemas que hoy se nos ofrecen en vías de enigmático ensayo. Para la historia del pensamiento político en el mundo musulmán, son de desear trabajos comparables a las magistrales síntesis que Gierke y Carlyle nos han trazado sobre las doctrinas de la cristiandad medieval; sólo entonces podrían desarrollarse los estudios comparativos entre ambas ideologías, con promesa de resultados extraordinariamente fecundos. Aportar un nuevo elemento en orden a esa futura síntesis, es lo que el autor se propone en este trabajo. Fijada así su posición, nos ofreee toda una serie de sugestivas observaciones en torno a la naturaleza y objeto de la *Siyāsa šarʿīya*, sus interferencias con el ḥanbalismo, fecha de su composición, interés histórico y doctrinal e influencia en la literatura jurídica del Islam.

La traducción anotada de la *Siyāsa*, que constituye el núcleo central de la obra, aparece claramente dividida en siete secciones, subdivididas a su vez cada una de ellas en un número desigual de capítulos, señalados éstos por el propio Ibn Taimīya. Los problemas analizados con mayor amplitud se refieren a las funciones públicas del Estado, sus rentas y gastos, penas legales y discrecionales, derecho privado, obediencia y cooperación con el Estado. Cierran la obra un valioso índice de autores y otro de materias.

La *Siyāsa* de Ibn Taimīya, lejos de considerarse como una obra trasnochada en la historia del derecho musulmán, es de palpitante actualidad: Desde fines del siglo XVIII viene ejerciendo una marcada influencia en el Wahhābismo, movimiento de renovación política y religiosa, cuya finalidad, fijada en los precisos momentos en que el Imperio otomano mostraba los primeros indicios de disgregación, es organizar un Estado conforme a los principios del derecho público tal como los define la *Siyāsa šarʿīya;* las ideas de Ibn Taimīya han influído asimismo durante el período contemporáneo, y bajo diversas

Ibn Kaṯīr, apud *Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Français de Damas*, IV [1943], pp. 115-162.

formas, en ciertas escuelas conservadoras o reformistas que preconizan en el terreno político, jurídico o cultural, el retorno a la tradición; finalmente, de medio siglo acá, la autoridad de Ibn Taimīya es aducida no sólo por los defensores de una posible unificación de ritos, sino también por cuantos se esfuerzan en promover entre las diversas tendencias un movimiento de reagrupación, apoyado en la conciencia de un origen único y una comunidad de destino. Los extremos señalados bastan para justificar las preferencias de Laoust por la doctrina político-social de Ibn Taimīya, cuyo estudio le vale un puesto de honor entre los historiadores del derecho musulmán.

La única observación que nos atreveríamos a señalar, desde el punto de vista práctico, es que las notas con carácter de comentario a la traducción, relegadas al final de la obra entre otras de índole diversa, estarían mejor incluídas en el texto con distinto tipo de letra. — *D. Cabanelas, O. F. M.*

FILOLOGÍA Y LITERATURA

MORLAND, Harold, *Arabic-Andalusian Casidas*, translated with an introduction by... London, Phaenix Press (47 Earls Court Road, London, W. 8), MCMXLIX, 57 pp., en 8°.

El señor Harold Morland ha retraducido del español al inglés, versificándolos agradablemente, 49 de mis *Poemas arábigoandaluces*, colección que en la última edición española (Madrid, n° 162 de la «Colección Austral» de Espasa-Calpe, 1943) abarca 112 composiciones. Los poemas retraducidos son los que en la citada edición española llevan los n^{os} 37, 39, 42, 44, 48, 47, 50, 49, 53, 9, 12, 13, 81, 7, 1, 14, 78, 57, 94, 96, 86, 61, 19, 22, 21, 87, 17, 16, 92, 89, 101, 70, 25, 85, 27, 105, 26, 107, 67, 71, 109, 111, 34, 75, 76, 36, 110, 32 y 31. Por lo visto, varias de estas retraducciones habían aparecido previamente en las revistas *The Adelphi*, *Life and Letters*, *The Listener* y *The Wind and the Rain*.

El señor Morland no ha recurrido jamás al texto árabe. Su versión inglesa se ajusta exactamente a la mía española. La única modi-

ficación es que en algunos — poquísimos — casos no ha retraducido toda mi versión, sino sólo parte. Mis errores han pasado a la versión inglesa; así, por ejemplo, en mi n° 16 traduje equivocadamente شمامة ('melón') por «perfumes», y este descuido ha pasado, naturalmente, a la p. 36 del librito inglés:

To taste te sizzling pot
dispensing such a smell;
and «perfumes»...

Los títulos, de mi cosecha, que puse a los fragmentos poéticos árabes han pasado asimismo al inglés, salvo en contadísimas ocasiones, incluso los más caprichosos: *Quisiera rajar mi corazón* = *I sought to split my heart* (p. 15); *Pasaron...* = *They passed by* (página 24); *Una alberca con tortugas* = *Pool with turtles* (p. 32), etc. Al transliterar los nombres de los poetas en una imprenta que carecía de signos diacríticos, me vi obligado a transcribir ḫ por *ch*, y esta correspondencia, absurda en inglés, reaparece, no obstante, en este idioma: *Farach* (p. 10), *Darrach* (p. 12), etc. Es inútil insistir.

Esta reseña aparece con cierto retraso porque el traductor inglés, a pesar de la utilización que ha hecho de mi libro, sin el cual no existiría el suyo, olvidó, sin duda, enviarme un ejemplar, y sólo me he enterado de la aparición de la obra, que he adquirido con algún esfuerzo, al verla anunciada en el catálogo de una librería extranjera.

El librito inglés carece de índice; pero lleva una discreta introducción. El señor Morland ha utilizado unas cuantas ideas de la *Literary History of the Arabs* del prof. R. A. Nicholson; deuda que, citando escrupulosamente el libro, reconoce. El título de mi libro *Poemas arábigoandaluces*, del que el señor Morland ha traducido sin decirlo muy cerca de la mitad, no aparece, en cambio, citado en ninguna parte. Todo lo que se dice, en una advertencia previa, es esto: «I must also acknowledge my great indebtedness to the scholarship of Dr. García Gómez, which made this book possible», lo cual es, sin duda, muy amable, pero, sin duda también, no poco impreciso y enigmático: Hay algo casi peor que no decir las cosas, y es, con falsa habilidad, decirlas a medias.

Son curiosos los altibajos en la escrupulosidad del señor Morland.

En la advertencia previa da las gracias a don Juan Ramón Jiménez por haberle concedido *permiso* para reproducir cuatro heptasílabos, y a M. Walter de la Mare y al prof. J. B. Trend por haberle dado también *permiso* para citar, respectivamente, «unas líneas» y «un breve extracto». Para traducir *cuarenta y nueve poemas*, que son todo su libro, no se ha creído, sin embargo, en el caso de solicitar ningún *permiso*.

El español que firma estas líneas — que no piensa en este momento recurrir a la legislación internacional que protege la propiedad intelectual, ni contra el autor ni contra el editor — celebra el posible éxito de la colección del señor Morland y la difusión — soterraña, no aparente — que con ella lograrían en Inglaterra sus propios y modestos trabajos. Lamenta tan sólo que el señor Morland no le haya proporcionado el placer que hubiera tenido de concederle la autorización para ello, y manifiesta su desilusión por la forma un tanto extraña, a su juicio, con que el señor Morland ha interpretado el tradicional *fair play* británico. — *Emilio García Gómez.*

NOTICIAS

Con cierto retraso, involuntario por nuestra parte, damos a conocer a los lectores de Al-Andalus el fallecimiento de Mons. Ignazio di Matteo, profesor de Lengua y Literatura árabes en la Universidad de Palermo, ocurrido el 13 de octubre de 1948 en Trabia, donde había nacido el año 1872. Tras haberse consagrado al estudio del árabe bajo la dirección de C. A. Nallino, orientó sus investigaciones en tres direcciones fundamentales: poesía árabe en la época ʿabbāsí y poesía árabe siciliana, misticismo islámico e historia de la polémica religiosa entre musulmanes y cristianos. Sus trabajos, sin ser numerosos, aparecen casi siempre avalados por una documentación de primera mano.

* * *

Por Orden Ministerial de 20 de julio de 1950, y en virtud de concurso de traslado, ha sido nombrado don Elías Terés Sádaba para el desempeño de la cátedra de *Historia de la literatura árabe clásica y literatura arábigo española* de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, vacante por la muerte de don Angel González Palencia. Anteriormente, el señor Terés era catedrático de *Lengua árabe* en la Universidad de Barcelona.

* * *

En el segundo período correspondiente a este año de 1950 de la Cátedra de la Fundación Conde de Cartagena, establecida en la Real Academia de la Historia, nuestro ilustre amigo el profesor de la Sorbona y Director del Instituto de Estudios Islámicos de la Universidad de París, M. E. Lévi-Provençal, pronunció, sobre el tema *Les sources de l'histoire hispano-musulmane*, las siguientes seis conferencias: I. *Considérations générales* (10 oct.); II. *Les historiens des X^e^ et XI^e^ siècles* (13 oct.); III. *Les historiens des Almoravides et des Almohades* (17 oct.); IV. *Les*

compilateurs du XIV^e siècle (20 oct.); V. *Les sources géographiques* (24 oct.), y VI. *Les sources biographiques et juridiques* (27 oct.).

Durante su estancia de casi dos meses en España, el eminente sabio francés, tan conocido y estimado en nuestros ambientes científicos, dió, además, sendas conferencias en las Facultades de Letras de Salamanca y Zaragoza.

* * *

El ilustre sabio y escritor egipcio doctor Taha Husein Bey, Ministro de Educación Nacional de su país, llegó a Madrid el martes día 7 de noviembre pasado, con objeto de inaugurar el recién fundado «Instituto Faruk I° de Estudios Islámicos» *(Ma'had Fārūq al-awwal li-l-dirāsāt al-islāmiyya)*, establecido en la calle Matías Montero, 14 (frente a los Nuevos Ministerios) de nuestra capital.

La solemne inauguración del Instituto — sobre cuya organización daremos detalles a nuestros lectores en el próximo número — se celebró el día 11, con discursos de los ministros de Educación Nacional egipcio y español.

La estancia en Madrid del gran pensador y político egipcio, que se prolongó hasta el día 12, ha dado ocasión a multitud de homenajes oficiales y particulares al ilustre huésped, que se ha hecho entre nosotros figura muy respetada y popular. El miércoles 8 celebró en su honor junta pública la Real Academia de la Historia, de la que ya era Miembro correspondiente, para imponerle la medalla, y durante ella pronunció una conferencia sobre el tema: *La prose d'imagination dans l'Orient et l'Occident musulman*. El director de esta Revista, don Emilio García Gómez, le ofreció una cena íntima el mismo día de su llegada.

* * *

El día 27 de noviembre de 1950, en el Gran Teatro de Burdeos, se celebró la ceremonia solemne de investir como Doctor «honoris causa» por la Universidad de dicha ciudad francesa al director de esta Revista, don Emilio García Gómez, así como al también profesor de la Universidad de Madrid y miembro de la Real Academia Española, don Dámaso Alonso. Por especial delicadeza de la Universidad bordelesa fueron invitados y asistieron al acto los más ilustres hispanistas de toda Francia. El Decano de la Facultad de Letras, prof. Y. Renouard, pronunció el elogio de los nuevos doctores, que dieron las gracias con sendos discursos en francés.

Con esta ocasión, y durante tres días, que marcan una fecha señalada en las relaciones intelectuales franco-españolas, se celebraron en honor de los señores Alonso y García Gómez diferentes agasajos, banquetes, excursiones y recepciones. Ambos profesores españoles hicieron una comunicación conjunta, seguida de discusión, sobre la trascendencia para la historia de la lírica medieval europea del des-

cubrimiento de «jarŷas» romances en muwaššahas árabes y hebreas, ante los profesores bordeleses y demás especialistas interesados en la materia. Además, los días 28 y 29 los nuevos doctores, en el gran anfiteatro de la Facultad de Letras, disertaron en español, respectivamente, el señor Alonso sobre *Lope, símbolo del barroco*, y el señor García Gómez sobre *El «Collar de la Paloma» de Ibn Ḥazm de Córdoba.*

* * *

Organizada por los Institutos de Estudios Islámicos, de Estudios Hispánicos y de Lenguas Románicas de la Universidad de París, respectivamente dirigidos por los profesores Lévi-Provençal, Delpy y Bruneau, hizo don Emilio García Gómez en París, el día 9 de diciembre de 1950, en el local del Instituto de Estudios Islámicos de la Sorbona (13, rue du Four), una comunicación análoga a la de Burdeos sobre el estado actual de la cuestión de los orígenes de la poesía lírica medieval. Asistieron a la reunión la mayor parte de los profesores de la Sorbona pertenecientes a los mencionados Institutos, y en la discusión que siguió a la conferencia de nuestro Director intervinieron, entre otros, los señores Lévi-Provençal, Georges S. Colin, Bataillon, Fouché, Lambert y Le Gentil.

* * *

Al mismo tiempo que se imprimía la reseña del libro del señor Harold Morland, *Arabic-Andalusian Casidas* (vide supra pp. 506-508), el señor García Gómez envió una redacción algo más reducida de la misma, en lengua inglesa, al *Times Literary Supplement* de Londres, solicitando su inserción. Los editores de esta publicación entraron entonces en contacto con el señor Morland, y éste ha dirigido a nuestro director una carta de excusas, con fecha 18 de noviembre. Habiendo llegado a nuestro poder dicha carta cuando ya la reseña se hallaba impresa y tirada, nos parece caballeroso y oportuno insertarla a continuación:

18 Claremont Avenue,
Stony Strattford,
Bucks.

18 november, 1950.

Dr. Emilio García Gómez,
c / o Times Literary Supplement,
London.

Dear Sir:

I see with regret that you consider my acknowledgment of indebtedness to your scholarship to be «polite... (but) not a little imprecise». I submit to the effective irony of your tone, and admit its justification.

Your *Poemas arábigoandaluces* was the inmediate source of most of my versifications, and the secondary source of a few others. The fact that my interest in such poems was first aroused by Schack, and that I came to your book by way of Henri Pérès, hardly modifies my obligation to your work. During the war I tried to secure your permission to translate by writing to you through Espasa-Calpe of Argentina; my failure to get in touch with you does not, of course, justify my failure to state the precise nature and degree of my debt to you.

I should be glad if you would inform me of any way in which I might atone for my discourtesy.

Yours faithfully,

Harold Morland.

SUMARIO

ARTÍCULOS

† ASÍN PALACIOS (MIGUEL), Šāḏilíes y alumbrados. Parte 5ª. La doctrina šāḏilī del «dejamiento» en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados. Materiales preparatorios (continuación).. 1 y 275

BRUNSCHVIG (ROBERT), Polémiques mediévales autour du rite de Mālik. 377

GABRIELI (FRANCESCO), Arabi di Sicilia e Arabi di Spagna..... ... 27

GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), Nuevas observaciones sobre las «jarŷas» romances en «muwaššaḥas» hebreas..... 157

— Homenaje a don Francisco Codera (1836-1917)..... 263

GUILLAUME (ALFRED), The version of the Gospels used in Medina «circa» 700 A. D..... 289

HOENERBACH (W.), La teoría del «zéjel» según Ṣafi al-dīn Ḥillī..... 297

LÉVI-PROVENÇAL (E.), GA GÓMEZ (E.) Y OLIVER ASÍN (J.), Novedades sobre la batalla llamada de al-Zallāqa (1086)..... 111

LÉVI-PROVENÇAL (E.), En relisant le «Collier de la Colombe»..... 335

RICARD (ROBERT), Pedro de la Concepción, martyr à Alger (1667).... 65

RODRÍGUEZ MOLERO, S. I. (FRANCISCO X.), Originalidad y estilo de la Anatomía de Averroes..... 47

STERN (S. M.), Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz..... 79

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA. XXVI Y XXVII

MATEU Y LLOPIS (FELIPE), Hallazgos numismáticos musulmanes. II y III..... 218 y 486

TORRES BALBÁS (LEOPOLDO), El castillo del lugar de la Puente, en la isla de Cádiz..... 202

— Los contornos de las ciudades hispanomusulmanas..... 437

T. B. (L.), Algunos aspectos de la casa hispanomusulmana: almacerías, algorfas y saledizos 179
— Miniaturas medievales españolas de influjo islámico 191
— De nuevo sobre la palabra «ogiva» 214

VARIEDADES

CABANELAS, O. F. M. (DARÍO), Un franciscano heterodoxo en la Granada «naṣrī» 233
LEVI DELLA VIDA (G.), «Qarrān» = 'cornuto' 497
N. DE LA R., Cartas de «tijera» y cartas «empajaradas» 498

LIBROS Y REVISTAS

ELISSÉEFF (NIKITA), *Thèmes et motifs des Mille et une Nuits. Essai de Classification* (E. L., S. I.) 255
FARÈS (BISHR), *Une miniature religieuse de l'école arabe de Bagdad. Son climat, sa structure et ses motifs, sa relation avec l'iconographie chrétienne d'Orient* (L. T. B.) 257
GAVIRA (J.), *El viajero español por Marruecos, don Joaquín Gatell (el «Kaid Ismail»* (Emilio García Gómez) 254
LAOUST (HENRI), *Le traité de droit public d'Ibn Taimīya* (D. Cabanelas, O. F. M.) 504
LATOR (STEFANO), MORENO (MARTINO MARIO), GABRIELI (FRANCESCO), ROSSI (ETTORE), *Cristianesimo e Islamismo* (H. Fleisch) 501
MORLAND (HAROLD), *Arabic-Andalusian Casidas* (Emilio García Gómez) 506
ROSENTHAL (FR.), *The technique and approach of muslim Scholarship* (Esteban Lator, S. I.) 251
VAJDA (GEORGES), *Une version hébraïque inconnue des «Cercles imaginaires» de Baṭalyawsī* (J. Vernet) 253

NOTICIAS

Nombramiento de don Emilio García Gómez para la dirección y de don Jaime Oliver Asín para la vicedirección del «Instituto Miguel Asín». 259
Fallecimiento de don José María Sanz Artibucilla, arcipreste de la catedral de Tarazona..... 259
Doctorado en Filología Semítica de don Carlos Ramos Gil..... 260
Concesión de la condecoración de la Independencia *(wisām al-Istiqlāl)* del Reino Hāšimī del Jordán, a don Emilio García Gómez..... 260
Conferencias del prof. E. Lévi-Provençal en la Real Academia de la Historia. 260
Nombramiento de Doctor «honoris causa» de la Universidad de Burdeos, de don Emilio García Gómez..... 260
Fallecimiento del orientalista francés, profesor J. Sauvaget, del Colegio de Francia..... 261
Nombramiento de miembro del «Institut International des Sciences Politiques et Sociales appliquées aux pays de civilisations différentes» (INCIDI), con sede en Bruselas, de don Emilio García Gómez..... 261
Conferencia en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas del profesor R. Brunschvig, de la Universidad de Burdeos..... 262
Conferencia, organizada por la Escuela de Estudios Arabes de Madrid, del padre J.-M. Abd-El-Jalil, O. F. M., profesor del Instituto Católico de París..... 262
Descubrimiento de una lápida en honor de don Francisco Codera Zaidín, en su pueblo natal de Fonz (Huesca)..... 262
Fallecimiento de Mons. Ignazio di Matteo, profesor de Lengua y Literatura árabes en la Universidad de Palermo..... 509
Nombramiento de don Elías Terés Sádaba para el desempeño de la cátedra de *Historia de la literatura árabe clásica y literatura arábigo española* de la Universidad de Madrid..... 509
Segundo período de conferencias del profesor de la Sorbona, E. Lévi-Provençal, en la Real Academia de la Historia..... 509
Viaje de S. E. Taha Husein Bey e inauguración en Madrid del «Instituto Faruk I» de Estudios Islámicos..... 510
Investidura de doctores «honoris causa» por la Universidad de Burdeos de los profesores de la de Madrid don Emilio García Gómez y don Dámaso Alonso..... 510
Comunicación de don Emilio García Gómez en el Instituto de Estudios Islámicos de la Sorbona..... 511
Carta de excusas del señor Harold Morland a don Emilio García Gómez... 511

LÁMINAS

1. La *zallāqa* de la ciudadela de Alepo 146
2. El castillo de Azagala 147
3. Granada. Cauce del Darro antes de quedar cubierto; el puente de la Gallinería y al fondo la casa que cerraba la plaza Nueva 184
4. Gea de Albarracín (Teruel). Viviendas 185
5. Gea de Albarracín (Teruel). Viviendas 190
6. Miniatura del códice Vaticano Ar. 368. Šamūl tocando el laúd y cantando en el huerto 191
7. Riyāḍ tocando el laúd y cantando en el huerto. Miniatura del códice Vaticano Ar. 368, fº 10 *r.* — Boyāḍ tocando el laúd y cantando en el huerto. Miniatura del códice Vaticano Ar. 368, fº 11 *r.* ... 198
8. La señora hablando con la vieja y Riyāḍ cerca de la alberca. Miniatura del códice Vaticano Ar. 368, fº 14 *r.* — Šamūl hablando con Bayāḍ a la orilla del río. Miniatura del códice Vaticano Ar. 368, fº 18 *r.* 199
9. Bayāḍ desvanecido a la orilla del río Ṭarṭār, en el que hay una rueda hidráulica. Miniatura del códice Vaticano Ar. 368, fº 20 *v.* — Bayāḍ con las mujeres en la casa. Miniatura del códice Vaticano Ar. 368, fº 23 *r.* 202
10. San Fernando (Cádiz). Exterior del castillo 203
11. San Fernando (Cádiz). Patio y torreón del castillo 206
12. San Fernando (Cádiz). Torreón del castillo 207
13. Don Francisco Codera (1836-1917) 262
14. Los Beni-Codera. — Caricatura de M. Florit 263
15. Contornos de Loja (Granada), en la segunda mitad del siglo XVI. (De la obra *Civitates orbis terrarum*) 470
16. Ecija (Sevilla) y sus contornos en la segunda mitad del siglo XVI. (De la obra *Civitates orbis terrarum*) 471
17. Monedas árabes halladas en la sierra de Filabres (Almería) 486
18. Monedas árabes halladas en la sierra de Filabres (Almería) 487

GRABADOS FUERA DE TEXTO

Mapa de la zona de operaciones de la batalla de Zallāqa-Sacralias 144
San Fernando (Cádiz). Secciones del castillo 208

OTRAS REVISTAS DEL PATRONATO «MENÉNDEZ PELAYO»

Anuario musical. — Publicación del Instituto Español de Musicología.

Es un exponente de los problemas que encierran nuestro folklore y el estudio científico del pasado musical de España. Aparte de todo lo referente a la cultura musical española, da también cabida en sus páginas a temas universales de índole musicográfica, relacionados directa o indirectamente con ella.

Precio del tomo anual, 60 pesetas.

Arbor. — Revista General de Investigación y Cultura.

Recoge, en su plena síntesis humana y doctrinal, los temas cultivados por todos los Institutos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, dando a sus páginas una abierta e interesante universalidad.

Precio del ejemplar, 12 pesetas. Suscripción anual, 100 pesetas.

Archivo Español de Arte. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista de Arte medieval y moderno. Aunque fundamentalmente se consagra al arte español y americano, publica también trabajos sobre arte extranjero.

Trimestral. Número suelto, 18 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Archivo Español de Arqueología. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista dedicada al estudio de la arqueología y al arte durante la prehistoria y la Edad Antigua, tanto en España como en el extranjero.

Trimestral. Número suelto, 18 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

(La suscripción conjunta de Archivo Español de Arte y Archivo Español de Arqueología tiene opción al 25 por 100 de descuento en el importe de una de estas revistas.)

Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología. — Publicación de la Facultad de Historia de la Universidad de Valladolid.

Dedicada a estudios arqueológicos y de arte; contiene trabajos extensos sobre estos temas, más la aportación de las Secciones de cuadernos de trabajos, varia, datos y documentos sobre arte, revistas y bibliografía, en un volumen de más de 300 páginas de texto y un centenar de láminas en papel couché.

Precio del volumen, 90 pesetas.

Cuadernos de Estudios Gallegos. — Publicación del Instituto Padre Sarmiento.

Recoge textos, documentos e indicaciones de provecho para quienes trabajan dispersos, sobre puntos de historia, filología, arqueología o etnografía de Galicia, divulgando además, ampliamente, la bibliografía sistematizada.

Trimestral. Número suelto, 20 pesetas. Suscripción anual, 50 pesetas.

Cuadernos de Literatura. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Publica en cada fascículo estudios críticos extensos, ensayos breves, notas de lecturas, etc., dedicados a la literatura en toda su amplitud; una Crónica general del movimiento literario y otras de aquellas manifestaciones culturales relacionadas con él — Teatro, Cine, Música —, así como críticas de los libros más notables, y una Biografía, que da al lector el movimiento literario mundial.

Incluye, en cada uno de sus fascículos, un suplemento titulado *Hojas Literarias*, en que aparecen obras de escritores consagrados y las olvidadas en viejos manuscritos y libros.

Bimestral. Número suelto, 12 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Emerita. — Publicación del Instituto Antonio de Nebrija.

Unica en su género en lengua española, aspira a mantener a los estudiosos españoles al corriente de los estudios e investigaciones de lingüística indoeuropea y filología clásica, y a la vez a ser un índice del progreso de estos estudios en España.

Semestral. Número suelto, 35 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Hispania. — Publicación del Instituto «Jerónimo Zurita».

Dedicada al estudio de los problemas históricos, metodología, fuentes y bibliografía de Historia de España y universal.

Trimestral. Número suelto, 18 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Missionalia Hispanica. — Publicación del Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Describe todo el esfuerzo espiritual y material realizado por nuestros misioneros en las cinco partes del mundo, exponiendo los métodos empleados en cada una de ellas.

Cuatrimestral. Número suelto, 14 pesetas. Suscripción anual, 35 pesetas.

Revista Bibliográfica y Documental. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Dedicada a la investigación bibliográfica española. Reproduce textos inéditos o raros. Inserta estudios y notas sobre impresos y manuscritos valiosos o desconocidos. Publica en láminas sueltas colecciones de autógrafos y manuscritos notables, obras tipográficas artísticas e interesantes, encuadernaciones y retratos de bibliógrafos, bibliófilos o impresores famosos.

Trimestral. Número suelto, 20 pesetas. Suscripción anual, 70 pesetas.

Revista de Filología Española. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Comprende esta revista estudios de lingüística y literatura españolas, y da información bibliográfica de cuanto aparece en revistas y libros españoles y extranjeros referente a filología española.

Trimestral. Número suelto, 18 pesetas. Suscripción anual, 60 pesetas.

Revista de Ideas Estéticas. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

La Revista de Ideas Estéticas abarca estudios no limitados a estética filosófica, sino extensivos a teoría y ciencia del arte estilístico, poético, teoría de la Música y Bibliografía.

Trimestral. Número suelto, 11 pesetas. Suscripción anual, 40 pesetas.

Revista de Indias. — Publicación del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Versa sobre historia, arqueología, arte, filología, literatura, geografía y etno-

grafía de los países hispanoamericanos en el período colonial; bibliografía general e información contemporánea.

Trimestral. Número suelto, 20 pesetas. Suscripción anual, 72 pesetas.

Sefarad. — Publicación del Instituto Benito Arias Montano.

Estudia los problemas culturales hebreo-bíblicos, las culturas del próximo Oriente en relación con el pueblo hebreo y el judaísmo español. Ofrece rica sección bibliográfica con detenido examen del estado último de las cuestiones.

Semestral. Número suelto, 30 pesetas. Suscripción anual, 50 pesetas.

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

SE PUBLICA EN FASCÍCULOS SEMESTRALES FORMANDO CADA AÑO UN VOLUMEN DE UNAS QUINIENTAS PÁGINAS

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN:

España, Portugal y países hispanoamericanos: 50 pesetas año; demás países: 60 pesetas.

Número suelto: España, Portugal y países hispanoamericanos, 30 pesetas; demás países: 35 pesetas.

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN:

' – *b* — *t* — *ṯ* — *ŷ* — *ḥ* — *j* — *d* — *ḏ* — *r* — *z* — *s* — *š* — *ṣ*

ḍ — *ṭ* — *ẓ* — ᶜ — *g* — *f* — *q* — *k* — *l* — *m* — *n* — *h* — *w* — *y*

hamza inicial no se transcribe.

tā' marbūṭa = *a* (en estado absoluto) y *at* (en estado constructo).

artículo = *al-* (aun ante solares) y *-l-* precedido de palabra terminada en vocal.

vocales = *a, i, u; ā, ī, ū.*

diptongos = *ay, aw.* *alif maqṣūra* = *à.*